Dogmatik.

Von

Dr. A. F. C. Vilmar.

Zweiter Theil.

Dogmatik.

Akademische Vorlesungen

von

Dr. A. F. C. Vilmar,
weiland ordentl. Professor der Theologie zu Marburg.

Nach dessen Tode herausgegeben

von

Dr. K. W. Piderit,
Director des Gymnasiums zu Hanau.

Zweiter Theil.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1874.

Vorwort.

Daß die verehrliche Verlagshandlung den zweiten Teil der Vilmarschen Dogmatik dem ersten so bald hat nachfolgen laßen ist um so erfreulicher und anerkennenswerter, je wichtiger, zumal für unsere Tage, gerade alles das ist, was den Inhalt dieses zweiten Teils bildet.

Was ein verehrter, um die evangelische Kirche hochverdienter Theologe über den ersten Teil geurteilt hat (in der Luthardtschen Ev. luth. Kirchenzeitung 1874. Nr. 49. S. 1010 f.), das wird hoffentlich nun für das ganze Werk gelten. „Ein edler, seltener Schatz (so lauten seine Worte) ist hier aus der Hinterlaßenschaft eines der mächtigsten Vertreter der christlichen Weltanschauung in den letzten Jahren der Gemeinde Christi, vor allen den Dienern der evangelischen Kirche gegeben."

„Dem Ganzen ist ein durch und durch originales Gepräge eigen und zwar einer Originalität, die in einem Verein von Geistesreichtum und christlicher Charakterfestigkeit wurzelt, wie sie in unseren Tagen nur äußerst selten vorkommen. Vilmar lebt und webt in Vergangenheit und Gegenwart und hat deren geistiges Wesen und inneren Ertrag mit einem bewundernswürdigen Kennerblick in sich aufgenommen; er kennt namentlich die Verirrungen der Gegenwart und hat sie nach ihrer geschichtlichen Genesis zum Teil meisterhaft zur Darstellung gebracht; er schöpft aus den Tiefen der Sprache, Geschichte, Poesie, der Ursprünge des Völkerlebens, die ihm wie wenigen offen stehen und läßt uns von da aus die großen Objekte, von denen er handelt, in stets neuer, oft überraschender Beleuchtung schauen. Nie verliert er sich in seinem universellen Zuge und weiß alles, was er in den Bereich seiner Betrachtung zieht, in der energischesten Weise auf das eine Centrum der Heilswahrheit zu ziehen, die mit allen Fasern seines Lebens verwachsen ist. Rhetorik und Phrase, diese verderblichen Zeitmächte, kannten keinen unerbittlicheren Gegner als ihn. Im Krieg gegen diese Feinde liegt er auch in

diesem Werk. Es sind aber feste Positionen, die er ihnen entgegenstellt: Thatsache, Erfahrung, Kirche, getragen von der Wurzel des lebendigen Gottesworts, sind die Potenzen, um welche die Theologie Vilmars sich bewegt, und mit welchen er den tiefsten einschneidendsten Ernst macht. Daß die christliche Wahrheit unverdeckt durch zweideutige Vermittelungen in ihrem großartigen Realismus als höchste Geschichts- und Lebensmacht uns unmittelbar nahe tritt und uns wie mit unentrinnbarer Gewalt erfaßt, ist der besondere Reiz des Werkes. Klarheit und Schärfe des Denkens werden dabei nicht vermißt; die Darstellung ist aber von aller abstrakten Weise so fern als möglich, zeigt eine bewundernswerthe Herrschaft über die Sprache und erhebt sich nicht selten zu ergreifender plastischer Schönheit. In unserer alten Dogmatik ist Vilmar gründlichst orientiert, berücksichtigt sie allenthalben, folgt ihr aber nichts weniger als sklavisch; er weiß ihre Vorzüge zu würdigen, entzieht sich aber der Anerkenntnis ihrer Defekte durchaus nicht. — Das Buch kann in der That der „Theologischen Moral" Vilmars, die so großen Eingang gefunden hat, vollkommen ebenbürtig zur Seite gestellt werden. Es gewährt nicht bloß Erweiterung und Vertiefung der Erkenntnis, sondern Nahrung und Erquickung für den ganzen Menschen, Stärkung des Glaubens und der christlichen Plerophorie dem Geschlecht unserer Tage gegenüber. Dem praktischen Theologen wie den gebildeten Laien sei es aufs wärmste empfohlen."

Aehnlich wie in der theologischen Moral sind auch hier am Schluß die erforderlichen Indices hinzugefügt worden und zwar, wie dort, von der kundigen und geschickten Hand des Herrn Reallehrers Pfarrer Israël zu Hanau, der sich durch diese vollständige und zweckmäßige Aufstellung in anerkennenswertester Weise um das Buch verdient gemacht hat.

Hanau im December 1874.

Piderit.

Inhalt.

Dritter Hauptteil. Soteriologie.

(De principiis salutis). S. 5—177.

Vierter Hauptteil. Von der Kirche. S. 179—282.

Fünfter Hauptteil. Lehre von den letzten Dingen. (De novissimis). Eschatologie. S. 283—342.

Dritter Hauptteil.

Soteriologie.

(De principiis salutis.)

1. Vom Ratschluß der Erlösung (Gott der Vater).
2. Von der Ausführung der Erlösung (Gott der Sohn).
3. Von der Zueignung der Erlösung (Gott der heil. Geist).
Ein vierter Teil, welcher hier gewöhnlich angefügt wird: „von den Mitteln der Zueignung der Erlösung" (Gnadenmitteln) läßt sich allerdings nach logischer Systematik hier noch anreihen, zerstört jedoch einerseits die unentbehrliche innere Ordnung der Soteriologie, welche ihrem Namen gemäß zunächst nur von den principiis salutis handeln, also die Operation des dreieinigen Gottes darstellen kann, und bringt andererseits die Gnadenmittel in ein unklares Verhältnis zu einander selbst, weshalb dieser Abschnitt als ein besonderer Hauptteil der Dogmatik: Lehre von der Kirche, nach der Soteriologie abzuhandeln sein wird.

A. Erstes Kapitel.

Vom Ratschluß der Erlösung.

(De paterna erga hominem lapsum voluntate; de benevolentia Dei patris erga hominem lapsum ad erigendum eum et beandum.)

§ 40. 25. Vom Ratschluß nach der Lehre der A. C. und Apologie bzw. der lutherischen Dogmatik.

Die Erschaffung (Wiederherstellung) der Erde hatte die Erschaffung des Ebenbildes Gottes zum Mittelpunkt (Zweck); was wir demnach von Ratschlüßen Gottes wißen, wird sich nicht etwa nur überhaupt auf den Menschen, sondern auf die Erschaffung und Erhaltung bzw. die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes beziehen. Hatte der Mensch das göttliche Ebenbild in sich zerstört, und läßt Gott dennoch das Menschengeschlecht, bzw. die Erde in ihrer bisherigen Form, wenn schon Beides unter dem Fluch, bestehen, so ist dieß nichts anderes als ein Friststecken, um aus seiner ewigen Erbarmung heraus Mittel zu schaffen, durch welche das verlorene Ebenbild wieder gewonnen, wieder hergestellt werden könne. Der Ratschluß Gottes geht mithin wesentlich auf die Seligkeit der Menschen, und eben so wesentlich auf die Seligkeit des Menschen als solchen d. h. der Menschheit, aller Menschen; er ist im Grunde des göttlichen Wesens von Ewigkeit her gefaßt und universell. Durch den Fall wird dieser universelle und primäre Ratschluß Gottes nicht modificiert, die Liebe Gottes gegen den Menschen nicht beschränkt; die Liebe, welche stärker ist als der Tod, reicht auch über den Fall

hinaus, nur werden nach Maßgabe der von dem Menschen durch seinen Fall in seinem Zustande eingetretenen Veränderungen dem Menschen *andere* Mittel gesetzt, durch welche er zur Wiederherstellung seiner Ebenbildlichkeit gelangen kann, als die waren, durch welche er die ursprüngliche Ebenbildlichkeit bewahren sollte.

Hier tritt zuerst das *Protevangelium* ein Gen. 3, 15, welches selbstverständlich nicht etwa den Ratschluß Gottes selbst enthält, gleich als sei erst jetzt der Wille Gottes, eine Wiederherstellung des Ebenbildes zu bewirken, eingetreten, sondern die Verheißung der Verwirklichung dieses Ratschlußes ausspricht, so daß von jetzt an, mithin alsbald nach dem Falle, das *Hinsehen auf diese Verheißung* als erstes Mittel der Restitution gesetzt wird. Da nun diese grundlegende Verheißung den Protoplasten selbst, und zwar noch vor der Vermehrung ihres Geschlechtes gegeben worden ist, so muß angenommen werden, daß diese Verheißung dem vorausgegangenen Falle analog sei d. h. daß wie die Folgen des Falles universell waren, so auch die Verheißung in gleicher Weise universell sei.

Daß wir Gen. 3, 15 wirklich ein Protevangelium vor uns haben, zeigt eine dem Entwicklungsgange der Verheißung mit nur mäßiger Aufmerksamkeit folgende Betrachtung der Führungen Gottes; zudem aber ist 1 Joh. 3, 8 eine unmöglich zu verkennende Rückweisung auf Gen. 3, 15: der Teufel sündigt *von Anfang*, und der Sohn Gottes ist gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören [λῦσαι]; desgl. Röm. 16, 20; eben so ist Gal. 4, 4 die Bezeichnung Christi: daß er vom Weibe geboren sei, eine solche Rückweisung; auch wird nicht geleugnet werden können, daß das קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יהוה Gen. 4, 1 mit Beziehung auf die Verheißung von Chavah gesprochen sei (=ich habe den Mann, in dem Jehovah ist = eine solche Geburt eines Mannes ist der Inhalt des Wortes Jehovas = selig werden durch Kinderzeugen.)

Besondere Beachtung verdient es, daß dieses Protevangelium zwar *nach* dem, die Schlange angehenden, aber *vor*

dem den Menschen angehenden Fluche ausgesprochen ist, mithin die Verheißung wie sie dem Fluche vorgreift, so auch über denselben hinausgreift, d. h. der Strafwille Gottes einen beschränktern Umfang hat als der Gnadenwille: Er will die Menschen erlösen, und der Erlösung soll selbst der Fluch dienen. Doch deutet schon eben diese Zusammenstellung der Verheißung mit dem Fluche, bestimmt aber die Form der Verkündigung des Ratschlußes als einer Verheißung darauf hin, daß die Wiederherstellung des Ebenbildes nicht eine durch eine absolute Machthandlung Gottes bewirkte, eine unbedingte Neuschöpfung, sondern eine bedingte, im Laufe der Zeiten successiv sich vollziehende und von dem Verhältnis der Individuen zu der Wiederherstellung hinsichtlich der Individuen abhängige Wiederherstellung sein werde.

Noah (das ganze Menschengeschlecht wird erhalten), Abraham (in der Specialität universell), Mose (die Abgefallenen sollten in diesem Volke Gottes Führung erkennen), David.

So ergiebt sich nun schon hieraus eine benevolentia (voluntas) Dei universalis (generalis) und specialis. Die erstere hat im Allgemeinen den Liebeswillen Gottes zum Ebenbild mit Beziehung auf dessen Restitution zum Gegenstande, abgesehen von jeder Bedingung, also auch von dem Verhalten des Einzelnen zu diesem Willen. Eben darum, weil dieser Wille jeder Bedingung vorausgeht (die Bedingung erst durch den Willen möglich wird) heißt er auch voluntas antecedens. Dieser allgemeine Gnadenratschluß Gottes wird außer dem Protevangelium reichlich in der heil. Schrift bezeugt: Ezech. 33, 11. Joh. 3, 16. 1 Tim. 2, 4 (*ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἐλθεῖν*). Röm 11, 32 (*συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ* vgl. Gal. 3, 22,) Tit. 2, 11 (*ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις.*) 2 Petri 3, 9 (*μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι*)

wozu denn noch Stellen kommen, in welchen wenigstens das Anbieten der göttlichen Gnade als ein allgemeiner Ratschluß Gottes gelehrt wird, wie Act. 17, 30—31. Röm. 8, 32. 1 Tim. 2, 6. Röm. 5, 8. 1 Joh. 1, 4 u. v. a. St., von denen die meisten (Röm. 8, 32. 1 Tim. 2, 6) das Dahingeben des Sohnes zu einer Erlösung für Alle enthalten. In so fern dieses Dahingeben des Sohnes und der Glaube an den gekreuzigten Christus zugleich mit dem allgemeinen Ratschluß begriffen ist, heißt schon dieser allgemeine Ratschluß ordinata voluntas, d. h. er ist nicht abstract, sondern mit der concreten Gottesthat, der Sendung des Sohnes wesentlich verbunden, concret; auch heißt er wol in derselben Beziehung conditionata voluntas (wenn gleich logisch nicht ganz richtig, weil ein wirklich allgemeiner Ratschluß nicht sofort auch bedingt genannt werden kann; erst insofern ich ihn specialisiere und subjectiviere, wird er bedingt). Außerdem stellte die ältere Dogmatik mit Recht noch mehrere Eigenschaften dieses allgemeinen Ratschlußes auf: er sei freiwillig (aus Gottes freier Gnade gratuita und liberalis; Liebe Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. Röm 8, 32) gleichmäßig (aequabilis *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας* Röm. 3, 22), ernstlich Ezech. 18, 23, wirksam (kräftig Röm. 1, 4).

Die Realisierung dieses allgemeinen Ratschlußes Gottes aber ist an bestimmte Bedingungen, an die Annahme des Heils und an das Beharren in demselben, in der Gnade, d. h. an den Glauben an Christum den Gekreuzigten gebunden, und in sofern die Realisierung desselben nur diesen Menschen, den Acceptierenden und Beharrenden, zu Teil wird, heißt die voluntas Dei specialis, auch consequens, weil die Realisierung der Erfüllung der Bedingung nachfolgt, oder, wie man das lieber ausdrückte, weil ihm die Präscienz Gottes von dem richtigen Verhalten des Menschen zu dem Ratschluß vorausgeht, er diesem Vorauswißen Gottes nachfolgt. Weil diese

Realisierung nun eben nicht allen Menschen zu Teil wird, wird dieser Ratschluß in so ferner als voluntas specialis und consequens erscheint, auch particularis genannt. Jac. 2, 5 (κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν) 1 Tim. 1, 16 (ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἐλεήθην, ἵνα ἐν ἐμοὶ πρώτῳ ἐνδείξηται Ἰησοῦς Χριστὸς τὴν πᾶσαν μακροθυμίαν, πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον). Joh. 17, 20. Apoc. 2, 10.

Dieser specielle (particulare) Ratschluß Gottes von Ewigkeit her (ante jacta mundi fundamenta Eph. 1, 4 πρὸ καταβολῆς κόσμου), so weit sich derselbe auf einzelne Menschen und deren Seligkeit bezieht, heißt praedestinatio oder electio, ἐκλογή (Eph. 1, 4), in so fern man sich dem biblischen und (lutherischen) symbolischen Sprachgebrauch anschließen will.

Sonst aber wurde das Wort „Prädestination" in dem dogmatischen Sprachgebrauch auch im weitern Sinne genommen, und auf den Ratschluß Gottes im Ganzen, sowol in Betreff der Erlösung der Gläubigen als der Verdammung der Ungläubigen bezogen.

Und diesen particularen Ratschluß Gottes glaubte man nach dem Vorgang des Apostels Paulus (Röm. 8, 28 f. Eph. 1, 5. 11. 3, 11) wiederum näher als πρόθεσις, πρόγνωσις and προορισμός in fortgehender Specialisierung bestimmen zu können; πρόθεσις ist dann eben jene voluntas Dei specialis oder particularis hinsichtlich derjenigen Menschen, welche das Heil annehmen und bis ans Ende im Glauben beharren; πρόγνωσις die vorausgehende Kenntnis der Einzelnen, bei welchen dies zutrifft und endlich προορισμός die Aussonderung dieser Einzelnen zur wirklichen, ungezweifelten und unabänderlichen Erteilung des Heiles, was man denn auch inscriptio in librum vitae nannte Phil. 4, 3. Apoc. 3, 5. Die Berechtigung zu dieser Darstellung liegt, wenigstens im Ganzen, allerdings in den Be-

zeichnungen der apostolischen Offenbarung, und zwar namentlich im Röm. 8, 28—30; die ἐκλεκτοί V. 33 sind sichtlich diejenigen, von welchen vorher V. 29—30 προορίζειν bzw. προγιγνώσκειν und πρόθεσις ist prädiciert worden, so daß sie diejenigen sind, welchen die Seligkeit bestimmt, verordnet ist. Ferner ist πρόθεσις, wo immer dieses Wort vorkommt, ohne Zweifel der allgemeine Ratschluß Gottes von der Seligkeit; προγιγνώσκειν aber bedeutet Röm. 8, 29. 11, 2 sogar etwas mehr als in der obigen Darstellung angenommen wird.

Es muß hier an den Unterschied zwischen kennen und wißen (γνῶναι und εἰδέναι) erinnert werden, welcher schon bei der Exposition der göttlichen Attribute erörtert worden ist: εἰδέναι ist das äußerliche, den Gegenstand nicht durchdringende, nicht sich assimilierende Wißen, γιγνώσκειν das energische, den Gegenstand durchdringende, an sich ziehende, liebende Wißen (Gott οἶδε das Böse, aber γιγνώσκει es nicht); — hier ist also das προγιγνώσκειν das Sich-zu Eigen-machen, das liebende Erkennen, welches in Gottes Präscienz, aber auch in Gottes Macht und Liebe ruhet; weshalb man sehr übel thut, wenn man Röm. 11, 2 oder 8, 29 mit Joh. 6, 64 [ᾔδει Christus, daß Einer ihn verraten würde] sofort parallelisirt; es reißt eine solche Exegese den Zusammenhang des Schriftverständnisses aus einander.

Wenn demnach die alten Dogmatiker zwischen praedestinatio und electio dadurch unterscheiden wollen, daß erstere nur die πρόγνωσις, letztere aber die Liebe voraussetze, so ist die Unterscheidung, von dieser Seite wenigstens, nicht ganz richtig. Der Unterschied, wenn man ja einen solchen machen will, besteht darin, daß praedestinatio, sich mehr nur auf den göttlichen Act, electio auf das Verhältnis der Gläubigen zu der Masse der Ungläubigen, aus welcher sie herausgenommen werden, bezieht. Προορίζειν endlich wie es Röm. 8, 29, 30. u. a. St. vorkommt, ist der Ausdruck für eine bestimmte, enge, persönliche Begrenzung, hier der Zueignung der Gestalt Christi, mithin der Bekehrung und der Heiligung bis zur Vollendung.

Gegenüber dieser praedestinatio liegt nun die reprobatio, der Ratschluß Gottes über die, welche, weil sie nicht glauben d. h. „weil Gott vorher weiß, daß sie nicht glauben bzw. im Glauben nicht verharren werden," der Verwerfung anheimfallen, ἀποδοκιμασία nach ἀδόκιμος 1 Cor. 9, 27. 2 Cor. 13, 5. Hebr. 6, 8; προγραφὴ εἰς τὸ κρίμα Jud. V. 4.

Die Darstellung der lutherischen Dogmatiker geht nun über die Darstellung der A. C. und Apologie nicht allein, sondern auch über die der Concordienformel nicht unmerklich hinaus. Die A. C. und Apologie haben die Lehre von der Prädestination als besondere Lehre gar nicht aufgenommen, das Wesentliche derselben aber in Art. IV. der A. C. und in den beiden Abschnitten der Apologie 2 und 3 (de justificatione und de dilectione et impletione legis) abgehandelt. Dieses Wesentliche ist die Gewisheit der ewigen Seligkeit, welche durch die katholische Lehre von den Werken alteriert wird, und für die evangelische Lehre, wie sie in der A. C. und Apologie dargestellt wird, in der Rechtfertigung liegt. Die Predigt (promissio) der Buße und Vergebung, sagt die Apologie, ist universalis, niemand dürfe denken, daß ihm die Vergebung um Christi willen nicht angeboten werde, wozu sie hinzufügt: „von der Prädestination ist hier nicht Not zu disputieren," und die Wirklichkeit der Sündenvergebung steht nicht auf unserm Verdienst, sondern auf Christi Verdienst; darum ist diese Verheißung fest und gewis, und wird uns sofort zu Teil, so wir uns (mit Schrecken vor Gottes Zorn) auf die Zusage Gottes verlaßen d. h. so wir glauben; Glaube ist, so wenig wie Reue und Buße, eine verdienstliche Handlung, eine Tugend, sondern das Organ, und zwar das einzige, durch welches ich die mir zugesagte Barmherzigkeit faßen kann; diese zugesagte Barmherzigkeit (das Evangelium) aber enthält drei Stücke: 1. Vergebung der Sünden aus lauterer Gnade, 2. daß ich für und für von Gott gerecht geschätzt werde, 3. daß

ich unzweifelhaft gewis Erbe des ewigen Lebens sein werde. Man sieht leicht: hier geht noch die ganze Prädestination in der gewissen Zusage, die Erwählung in der Annahme der Zusage auf, ohne daß die Frage zur Erörterung käme, ob die Annahme dieser Zusage auf einem besondern Ratschluß Gottes beruhe oder die schließliche Erfüllung derselben auf der Präscienz Gottes von dem Beharren bei jener Annahme. Ja man kann sagen, diese Frage konnte vom Standpunkte der A. C. und Apologie aus gar nicht aufgeworfen werden, denn die Vergebung der Sünden, das Für- und Für- Gerechtgeschätzt-werden, die unzweifelhafte objective Gewisheit des ewigen Lebens ist in der That nichts anderes, als der „gnädige Wille Gottes gegen uns", die πρόθεσις, das Gerechtgeschätztwerden die πρόγνωσις, die Erbschaft des ewigen Lebens der προορισμός — alles, laut Art. XVII, wo die pii und electi, doch notwendig die, welche Art. IV. bezeichnet sind, erwähnt werden, und laut der Apologie (§ 176), wo die promissio gratiae in Christo als a principio mundi facta bezeichnet wird, mithin die unzäligemal in der Apologie erwähnten promissiones nichts anderes sind, als eben jene πρόθεσις ꝛc.

Die Concordienformel hat zwar die Lehre von der Prädestination (XI), aber schon die Epitome, sehr ausführlich und bestimmt die solida declaratio, hält ganz genau den Gedankengang der Apologie fest, und behandelt die Prädestination nur aus dem Gesichtspunkte der Rechtfertigung, deren weitere Ausführung und Bestätigung, wie es ausdrücklich heißt (§ 43), die Lehre von der Prädestination sei. Die ganze Frage wird wie auch in der Apologie in die Person Christi und in den Glauben an Ihn (an die durch sie verliehene Vergebung der Sünden) verlegt, weil so weit nur die Offenbarung von der Erwählung gehe. Die Präscienz Gottes habe mit der Prädestination nichts zu schaffen und beziehe sich auf das Böse wie auf das Gute, auf ersteres jedoch nur so weit, als er dasselbe in Seiner Weltordnung dem ewigen Heil dienstbar

mache. Die Prädestination aber beziehe sich nur auf die geliebten Kinder Gottes, und liege nicht in einem geheimen Ratschluß Gottes, sondern im Worte Gottes, welches Christus sei. In Christo seien Alle berufen, und alle diejenigen erwählt, welche die Berufung nicht verschmäheten. Daß sich in dieser Sache Gott noch Geheimnisse vorbehalte, welche er nicht offenbart, wird zwar auch ausdrücklich gesagt (z. B. daß Er ohne Zweifel wißen werde, wer bekehrt werden werde, wer nicht, wer beharren werde, wer nicht, daß ihm auch die Zahl der Bekehrten ꝛc. werde bekannt sein, daß er eine Zeit werde gesetzt haben, wann ein Jeder werde berufen werden ꝛc., daß er dem einen Volk Sein Wort verleihe, dem andern entziehe ꝛc.) aber alles, was Er nicht offenbare, sei nicht Gegenstand des Glaubens, und sei für das menschliche Nachdenken bei Gefahr der Seligkeit verschloßen.

Die Hauptsache der lutherischen Dogmatik war nun, daß eine praedestinatio allerdings, aber nur in so weit Statt finde, als Gott vorher wiße, welche Menschen die Gnade annehmen und in derselben beharren werden. Die Präscienz Gottes vom Glauben der Einzelnen, also zuletzt doch wieder der Glaube, ist die Ursache (causa secunda) der Seligkeit. Zugleich aber wurde dennoch die praedestinatio als ein besonderer göttlicher Act dargestellt, bei dem einstweilen von den Mitteln der Ausführung des Ratschlußes, so wie von dem Inhalte des Glaubens abgesehen werde.

Der Schluß, welcher von den luth. Dogmatikern aus ihrer Lehre gezogen wurde, war der, daß die Erwählung fest und unveränderlich bleibe, weil sie ein göttlicher Act sei, daß folglich aus einem electus nun und nimmermehr ein reprobus werden könne: hier könnten auch die schwersten Sünden, ja ein totales Herausfallen aus der Gnade Gottes einen Unterschied nicht begründen, weil dieß totale Herausfallen niemals bei einem electus ein finales sein werde, sondern auch dem total Herausgefallenen die Gnade vor seinem zeitlichen Tode

wieder ersetzt würde; alles nach dem Satz: Gott weiß vorher, daß die Erwählten in fine im Glauben beharren werden. Demnach muß z. B. auch von luth. Seite behauptet werden, daß ein electus die Sünde wider den heil. Geist nicht begehen könne, oder umgekehrt, daß man die Kräfte der zukünftigen Welt schmecken könne, ohne darum ein electus zu sein.

Wenn deshalb die lutherischen Dogmatiker die Lehre von der Prädestination so stellten, daß zwar die Erwählung durch den Glauben bedingt, jedoch nur so bedingt war, daß Gott diejenigen prädestiniert hat, von denen er vorher weiß, daß sie glauben werden, so giengen sie aus den Grenzen der A. C., Apologie und zumal der F. C. heraus, indem bei dieser Darstellung der Mittelpunkt der ganzen Erwählung, Christus, und die Rechtfertigung außer Acht gelaßen (wenn auch nur einstweilen außer Berechnung gelaßen) und die Frage in ein Gebiet (von dem Wißen Gottes) verlegt wird, welches nach der Absicht der F. C. verschloßen bleiben soll. Auch ist in der That mit dieser Präscienz Gottes wenig oder nichts gesagt, denn es kommt alsdann so heraus, als ob das Wißen Gottes ein rein unthätiges sei, und das Beharren &c. doch zuletzt einzig in dem Menschen liege; findet aber eine electio Statt, so muß auch der Wille Gottes mit eingeschloßen sein: Gott muß die Wahl aufrecht erhalten, und schützen, die Hand über uns halten &c. wie dieß die F. C. mit Recht in der Epitome, wie in der solida declaratio, sehr nachdrücklich hervorhebt. Faßlicher, concreter, tröstlicher und vor allen Dingen schriftgemäßer, ja allein schriftgemäß ist jedenfalls die Lehre der genannten Symbola als die Lehre der, zumal späteren, Dogmatiker, welche mitunter den Anschein hat, als folge sie den Bestimmungen der calvinischen Prädestinationslehre, um jedem einzelnen Satze derselben ihrerseits einen Satz entgegen zu stellen.

Fruchtbarer als in dieser, im Ganzen unsichern und beinahe haltungslosen Weise, wobei namentlich der Inhalt der

ἐκλογή, der πρόθεσις, der πρόγνωσις und des προορισμός, soweit dieselben dem einzelnen Menschen gelten und zu dessen Heil unentbehrlich sein sollen, zu keiner nur einigermaßen erträglichen Darstellung, geschweige denn Erschöpfung kommt, hätten die luth. Dogmatiker ohne alle Frage die Lehre der F. C. ausbilden können, wenn sie sich die Frage vorgelegt hätten, ob denn nicht in der Apologie Anlaß dazu gegeben sei, die ἐκλογή als Darstellung der Gründung der christlichen Kirche als Heilsanstalt im Ganzen zu faßen, mithin die ἐκλογή als auf einzelne Personen bezüglich, gänzlich zu beseitigen d. h. die ἐκλογή für die Einzelnen nur zu behaupten, insofern diese Einzelnen in der Aussonderung der Christengemeinde aus der Welt, unter den ἁγίοις, mit begriffen seien. Dafür spricht in der apostolischen Darstellung der ἐκλογή sehr Vieles. Ganze Gemeinden werden bekanntlich als ἐκλεκτοί, mit Beziehung auf die πρόγνωσις, angeredet 1 Petri 1, 1—2, und die Darstellung des Apostel Paulus ist durchgängig so gerichtet, daß wir auf die Einordnung der Einzelnen in das große Ganze der Heilsordnung, die Eingrenzung derselben in ein bestimmtes Gebiet, gewiesen werden; dazu kommt, daß niemals ein Einzelner Andern gegenüber ἐκλεκτός genannt wird.

Röm. 16, 13 ist kein Gegenbeweis, denn wenigstens soll doch wol dieser Rufus nicht den Andern, welche ἀγαπητοί rc. genannt werden, als zur Seligkeit vor ihnen prädestiniert bezeichnet werden! — Nur schüchtern und unentschieden haben erst neuere luth. Dogmatiker (Hofmann im Schriftbeweis) diese Sache zur Sprache gebracht.

§ 41. 26. Der Ratschluß nach der augustinisch-calvinisch-dordrechtischen Lehre.

Der Ursprung der Lehre von der Prädestination, wie dieselbe bei Augustin, ohne ihre letzten Consequenzen, sodann bei Calvin (und Beza) in voller Consequenz, zuletzt in der

Dordrechter Synode, wiederum ihrer Consequenz beraubt, vorliegt, darf nicht an einer Stelle allein gesucht werden, wenn man derselben gerecht werden will. Sie muß angesehen werden 1. allerdings als eine unabweisbare Consequenz des Systems: hat der Sündenfall die menschliche Natur bis zu dem Grade zerstört, daß der Mensch auch nicht einmal mehr passiv sich gegen die Gnade Gottes verhalten, daß er nicht mehr hören kann, ist er zu einem Naturprodukt, wenn auch durch eigne Schuld, herabgedrückt worden, so muß seine Wiederherstellung als ein Act der gratia irresistibilis, als eine reine Machthandlung Gottes angesehen werden, welche er pro beneplacito suo, an den Einen vollzieht, an den Andern nicht: aus der großen Masse der Verlorenen werden dann Einzelne herausgenommen, und diese müßen dann so werden, wie Gott will, daß sie werden sollen: er schafft sie ganz neu, innerlich, wie er am Anfang auch Adam äußerlich und innerlich neu schuf, so daß Adam ebenso wurde, wie Gott ihn wollte, und dieß nur durch Gottes Schöpfermacht wurde. Sodann aber 2. muß die gedachte Lehre als entsprungen betrachtet werden aus dem Drange, welcher die Reformationszeit überhaupt durchzog, und auch in der sächsischen Reformation so mächtig war: der Seligkeit gewis zu werden, und dieselbe von keinerlei menschlichem, mithin schwankenden Thun oder Sein, abhängig (also ungewis) zu machen. Daß zu diesen menschlichen Dingen, wenn auch nicht explicite, doch implicite, auch der Glaube gerechnet wurde, und zwar so, daß derselbe im Prädestinationssystem Calvins gar nicht zu seinem Rechte gelangt, ist ein das System selbst allerdings zerstörender Fehler; aber es thut derselbe der Beurteilung des Ursprungs des Systems keinen Eintrag. Ferner 3. muß das System als auf dem Streben beruhend betrachtet werden, des Schriftinhalts vollkommen inne zu werden, sich bei den Schriftausdrücken (hier ἐκλεκτοί, πρόθεσις ꝛc.) etwas Bestimmtes zu denken. Daß dieß der luth. Dogmatik nicht gelungen ist,

haben wir gesehen, und in diesem Punkte behauptet die reformierte Prädestinationslehre noch jetzt einen Vorzug vor der lutherischen. Daß sich die reformierte Dogmatik etwas Falsches bei jenen Schriftworten denkt, ist eine andere Sache, und gehört nicht zur Beurteilung des Ursprungs des Systems. Endlich 4. kann mit Recht behauptet werden, es sei das System aus theoretischem Bedürfnis, aus der Richtung auf die Abstraction und Speculation hervorgegangen — theils in Beziehung auf die speculative Ausbeutung des Schriftworts, für welches Consequenzen des menschlichen Denkens gezogen wurden, theils in Beziehung auf die theoretische Erklärung gewisser Erscheinungen in der geistigen Welt (warum die Einen glauben 2c., die Andern nicht).

Daß dieses Letztere, ein theoretisches Bedürfnis befriedigen zu wollen, nicht allein der Fall sei, sondern daß die Speculation in dieser Lehre sogar mit oben an stehe, erklärt Calvin gleich zum Eingang seiner Ausführung selbst (Inst. c. 14, 1): primum ergo meminerint, in praedestinationem dum inquirunt, se in divinae sapientiae adyta penetrare. Und eben so lehrt die reformierte Theologie noch bis auf den heutigen Tag (Krummacher), es betreffe diese Lehre die tiefsten göttlichen Geheimnisse, welche „eben nicht für Alle seien.“ Hiermit unterscheidet sich die reformierte Lehre schon im Princip von der lutherischen, welche das Eindringen in die göttlichen Geheimnisse ausdrücklich verwehrt, und die Lehre von der Erwählung lediglich in concreter Beziehung, zu dem lebendigen, gegenwärtigen Christus, nicht über denselben hinaus, aufgefaßt wißen will.

Eben so beruht auf Abstraction und Hinausgehen über die Schrift der Begriff, welchen Calvin von der Prädestination aufstellt: Praedestinationem vocamus paternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet: aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur; — dicimus Dominum,

aeterno et immutabili consilio, semel constituisse, quos olim assumeret in salutem, quos rursum exitio devoveret. Auch hiermit weicht die calvinische Lehre von der lutherischen, welche bei der Schrift bleibt, von Grund aus ab: die calvinische Lehre begreift unter dem Worte Prädestination sowol den Ratschluß der Seligkeit als den Ratschluß der Verdammnis; die lutherische Lehre braucht, gleich der Schrift (die das ἐκλέγειν ꝛc. nur von der Seligkeit braucht!) „Prädestination" nur von dem Ratschluß für die Seligkeit.

Es gibt also ein Decretum electionis et reprobationis absolutum. Wird mit jenem Begriffe Calvins consequent operiert, so kann es nicht fehlen, in jenem aeternum et immutabile consilium Gottes muß auch der Fall Adams mit einbegriffen sein: Gott hat den Fall gewollt, Er hat ihn angeordnet. Denn wenn der Wille Gottes zur Verdammnis einer bestimmten Anzahl von Menschen von Ewigkeit, als voluntas non conditionata, fest steht, so ist in diesen ewigen Willen von vorn herein die Sünde als Correlat der Verdammnis eingeschloßen. Diese Consequenz zog Augustin noch nicht; Calvin, nach ihm Beza, zuletzt die Gomaristen auf der Dordrechter Synode haben sie kühnlich gezogen (Supralapsarier); die Majorität zu Dordrecht aber wagte diese Consequenz nicht: sie brach dem System die Spitze ab, gieng (im Judicium I, 1) sofort von Adams Falle aus, und beschränkte das Decretum electionis und reprobationis (Jud. I, 7 und 15) auf die durch Adams Fall in die Verdammnis gesunkene Menschheit (Supralapsarier, Infralapsarier). Daß dieß eine Inconsequenz, und die notwendige Spitze der prädestinatianischen Orthodoxie der Supralapsarismus sei, haben die neuesten reformierten Theologen (Schweizer) auf das Bestimmteste anerkannt.

Daß die Einen zur Seligkeit erwählt, die Andern zur Verdammnis bestimmt (oder wie das Dordrechter Judicium sich milder ausdrückt: bei der Erwählung übergangen) werden,

beruhet lediglich auf dem abstracten Willen Gottes (aus welchem auch einzig und allein Seine Gerechtigkeit hervorgeht), also auf einer reinen Machthandlung, so daß die Macht (Allmacht, ja Allwißenheit) Gottes eigentlich, und zwar in der abstractesten Faßung, der Inbegriff des göttlichen Wesens überhaupt ist; aus der Macht folgt auch die Gnade Gottes. Nur die Gerechtigkeit Gottes kommt in folgender Form zu ihrem Rechte: die verlorene Welt kann wegen der auf ihr ruhenden Sünde auf nichts anderes, als auf ewiges Verderben sich Rechnung machen (darf sich nicht beklagen); aus dieser großen Masse, welche justo judicio Dei, wie die Infralapsarier hinzusetzen, der Verdammnis verfallen ist, nimmt Gottes Barmherzigkeit Einzelne zwar heraus, die Meisten aber bleiben im Verderben, damit welche vorhanden seien, an denen die Gerechtigkeit Gottes sich offenbaren könne, während bei allgemeiner Gnade die Gerechtigkeit Gottes Schaden leiden würde. Die Präscienz Gottes kommt bei der Prädestination in ganz und gar keinen Anschlag; Gott hat es so vorausgesehen, weil er es so gewollt hat, sagt Calvin, nicht umgekehrt hat er so gewollt, weil Er es vorausgesehen hat; gratia Dei non invenit eligendos, sed facit, sagt Augustin. Wir werden auch nicht bekehrt, damit wir selig werden, sondern weil wir selig werden sollen, deshalb werden wir bekehrt. Damit haben denn allerdings die Schriftworte ἐκλογή, πρόθεσις ꝛc. einen sehr bestimmten, concreten, faßlichen Inhalt bekommen, es sind das eben die effectiven Erlösungsthaten Gottes: die vis electionis perperam suspenditur a fide evangelii, qua in illius communionem pervenimus; die Berufung und die Annahme derselben, der Glaube (der Glaube ist indes schon bei Augustin, aber auch bei Calvin eigentlich nichts als ein Fürwahrhalten, Ausschauen nach den Verheißungen), macht nicht die Erwählung gewis, sondern gerade umgekehrt, die Erwählung ist von vorn herein fest und gewis, und Berufung und Glaube sind nur Zeugnisse, nur Siegel für die vorher schon geschehene

und an und für sich feststehende Erwählung. Eben so wird auch in den Sacramenten, gleichwie in der Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, nichts gegeben, was nicht schon vorher vorhanden wäre und an und für sich fest stände: sie sind nur Zeugnisse, Siegel, des vorher Geschehenen, für die reprobi aber natürlich an und für sich ohne Bedeutung, als die, daß sie ihrer Verwerfung inne werden. Von der Vocation behauptet dieß Calvin in äußerst scharfer und fast furchtbarer Weise: die vocatio universalis kann er nach den unzweideutigsten Schriftzeugnissen nicht leugnen, er sagt, es gelange diese vocatio auch an die reprobos, aber nur zum Geruch des Todes und zu schwerer Verdammnis (14, 29). Es ist das eine Ironie des barmherzigen Gottes in der prädestinatianischen Lehre, welche tiefes Grauen erregt. Hierher die voluntas Dei signi und beneplaciti. — Man wird nun schon bei der oberflächlichsten Erwägung dieser Sätze, in welchen sich allerdings eine felsenfeste aber rein abstracte Gewisheit der Seligkeit ausspricht, zu der Frage hingedrängt: welche Stelle nimmt nun Christus Selbst in diesem Systeme der Erwählung ein? Allerdings weist dasselbe auch auf Christus hin, in welchem die Erwählung geschehen sei — wir seien erwählt, weil wir Seine Glieder, weil wir in Seine Hand gelegt seien; aber als die eigentliche Ursache unserer Errettung kann Christus nicht gelten, da dieselbe einzig und allein in der Erwählung vor Anfang der Welt liegt, und so sagt denn auch Calvin ganz unzweideutig: Christus sei der Zeuge (testis) für unsere Erwählung, er sei, was noch genauer in das System sich fügt, der Spiegel, in welchem wir unsere Erwählung anschauen, kennen lernen können, und derselben gewis werden (14, 26). Daß Christus nicht für Alle gekommen, nicht für Alle gestorben sein könne, sondern nur für die zum Voraus Erwählten, versteht sich hiernach ganz von selbst (gratia particularis). Daß wir über dieß speculum, über diesen testis nicht hinaussteigen können, daß uns die Erwählung durch

Gott den Vater allein, abgesehen von dem Sohne, nicht gewis sein könne, sagt allerdings Calvin, aber es ändert das an der Stellung, welche er Christo nur eingeräumt hat, nicht das Mindeste.

Die schwerste Frage aber in diesem System ist die: wie werden wir unserer Erwählung gewis? und wenn gewis, werden wir nicht durch diese Gewisheit sicher gemacht? wenn nicht gewis, in Verzweiflung gestürzt? Darauf antwortet Calvin (14, 22): wir sind erwählt, damit wir ein heiliges und unsträfliches Leben führen sollen (Eph. 1, 4); das Streben nach einem solchen heiligen und unsträflichen Leben entquillt mithin der Erwählung, und wo sich ein solches demütiges, ernstliches, nach der Barmherzigkeit Gottes ausschauendes Streben findet, da dürfen wir es für ein Zeichen der Erwählung ansehen. [Hieraus erklärt sich, daß vom Anfang an die reformierte Kirche weit größeres Gewicht auf die Moral gelegt hat, als die luth. Kirche.] Die nahe liegende Consequenz dieses Satzes, daß das Streben nach Heiligung mithin den Glauben bedinge, sah Calvin nicht; aber es ist dieß ein wirkliches Vorspiel der späteren Selbständigkeit der Moralität und der Moral, bzw. der Abhängigkeit der Religion von der Moral. Wenn auf dieser Seite die Erwählung gewis gemacht wird (wozu indes allerdings das bereits erwähnte Hinschauen in den Spiegel der Erwählung, Christum, und das Sich-halten zu den übrigen Zeichen und Siegeln gehört, wodurch die Gewisheit je mehr und mehr wächst), und der Sicherheit vorgebeugt wird, so soll die Verzweiflung an der Erwählung durch folgendes Expediens beseitigt werden. Wenn der Gedanke aufsteigt: wo so Viele verloren sind, wo die große Mehrzal verloren ist, muß sich da nicht jeder, muß nicht auch ich mich für verloren halten können? so sollst du, heißt es, an die allgemeinen Verheißungen denken: allen ist die Barmherzigkeit aufgethan; unter diesen „Allen" kannst eben du, der du zweifelst, dich sicher bergen; sie ist nämlich zwar nur allen auf-

gethan, welche zu derselben fliehen, und es fliehen zu ihr nur die, welche erleuchtet sind, und erleuchtet werden nur die, welche erwählt sind, aber eben daß du (im Zweifel) die Wirksamkeit des Evangeliums fühlst, ist dir das Zeichen, daß du erleuchtet, folglich erwählt bist.

Unter den Stellen der Schrift, auf welche sich die Lehre von der Prädestination im calvinischen Sinn gründet, nimmt Röm. 9 zumal V. 10—19, den ersten Rang ein. Man kann dieser Begründung nicht entgegen halten, es sei hier nur von Jakob, Esau und Pharao die Rede, und habe dieß keine Beziehung auf die Erwählung zur Seligkeit, denn dann würde man fast die ganze Auslegung des A. T. im N. T. zu Nichte machen, und Calvin hat darauf schon mit Recht geantwortet, daß es hier auf den geistlichen Jacob ꝛc. ankomme. Wol aber muß bei dieser Stelle der Zusammenhang dahin genau beachtet werden, daß 1. die Darstellung des Apostels den allgemeinen Sinn hat, es seien die großen Welterfolge nicht von den Gedanken der Menschen, von deren Fördern oder Aufhalten, abhängig (wie denn V. 17 auch nach Ex. 9, 16 verstanden werden muß: darum laße ich dich (noch) aufrecht stehen, damit ich an dir meine Macht zeige), sondern von Gottes Ordnung, welcher die Menschen als Werkzeuge dienen, als Gefäße des Zorns (von denen übrigens gar nicht da steht, daß sie Gott geschaffen, sondern im Gegenteil, daß sie Gott getragen habe), oder als Gefäße der Gnade. Was aber solche Gefäße sind, zeigt 2 Tim. 2, 21. (Je absichtsvoller Menschengedanken verfolgt werden, um so weniger erringen sie Welterfolge.) 2. daß hier insbesondre die Rede ist von der Beseitigung der Ausschließlichkeit der Berufung der Juden durch die Zulaßung der Heiden, und die Tendenz des Apostels ganz deutlich dahin geht, die Juden zu der Ueberzeugung zu vermögen, es sei die Berufung auf Ansprüche unzuläßig.

Daraus folgt nun nichts weniger, als das Decretum absolutum, im Gegenteil eröffnet uns dieß die richtige Ansicht

von dem Begriff ἐκλογή, den wir nur als einen im N. T. entschieden relativen, nicht wie in der Prädestinationslehre als einen absoluten Begriff faßen müßen. Die Wahl der natürlichen Kinder Abrahams wird durch die neue Wahl der geistlichen Kinder Abrahams aufgehoben, und unter diesen ἐκλεκτοῖς gibt es abermals ἐκλεκτοί.

Gott ist nicht gebunden, die Heiden nicht zu berufen, und bei der Berufung der Juden stehen zu bleiben — ist der Satz, der in diesem Capitel behandelt wird.

Daß die Stelle insbesondere nichts für die Wahl zur ewigen Verdammnis beweise, läßt sich leicht einsehen. Esau ist nicht für die ewige Verdammnis bestimmt gewesen (seine Verwerfung bestand allerdings darin, daß er für die Verheißung nicht direct benutzt wurde, und seine Schuld darin, daß er diese Beseitigung nicht begreifen wollte), und das Verderben, welches Pharao traf, hieng eben an seiner Verstockung, deren inneres Wesen hier gar nicht erörtert wird, sondern aus der Geschichte und aus sonstigen Darstellungen der Schrift geschöpft werden muß; daß in diesem (pharaonischen) Sinn auch die σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν V. 22 zu nehmen seien, wird keinem Zweifel unterliegen. Daß aber eine Auswahl zu Organen der Verheißung und Erfüllung vorhanden sei, zu Trägern der einen und der andern (was etwas ganz anderes ist, als eine Auswahl zur Seligkeit), und daß diese Auswahl, eben wie die Auswahl des Töpfers, oder wie die Auswahl in der Naturbegabung, auf einem göttlichen, für uns undurchdringlichen Geheimnis ruhe, das sagt diese Stelle allerdings, auch, daß diejenigen, welche diese Organe und Träger nicht anerkennen wollen, sondern sich denselben widersetzen oder durch das was sie leisten etwas sein, und zwar eben so viel sein wollen, wie jene Organe und Träger, ihren eigenen Untergang, das Nichtssein im Reich Gottes bereiten, das sagt diese Stelle auch. Ist ja doch die ganze Prädestinationslehre (z. B. von Martensen) nur aus diesem Gesichtspunkte von Organen und Trägern des Glaubens und der Seligkeit aufgefaßt worden. Ein sehr wesentliches

Moment in der Lehre von der Gnadenwahl bildet dieser Gesichtspunkt allerdings, aber er repräsentiert doch nur eine Seite. Ueberhaupt muß, wie bereits früher erinnert worden, sehr dagegen gewarnt werden, aus dieser Stelle etwa die ewige Verdammnis der Heiden ableiten zu wollen; wie die ἐκλογή ein relativer Begriff ist, so auch die ἀπώλεια; von der ewigen Verdammnis kann nur vor dem jüngsten Gericht, vor dem Richterstuhl Christi die Rede sein; bis dahin ist die ἀπώλεια an die Weisungen gebunden, welche der Herr unser Gott in dieser Zeit gegeben hat: Untergang der 7 cananitischen Völker, Selbstzerstörung der großen Monarchieen und der ungöttlichen Macht und Weisheit außerhalb des Volkes der Verheißung überhaupt — man kann noch dazu setzen aus den eigenen Uranschauungen der Völker: ein elendes Leben im Schattenreich, als Schatten, ohne reelles Leben und doch voll Sehnsucht nach dem reellen Leben. Daß auch die Völker, auch Sodom, noch einmal vor das Gericht, das letzte werden gestellt werden, ist unzweifelhaft; eben darum aber ist es voreilig, zu behaupten, die Völker und die Einzelnen seien von Ewigkeit her zur Verdammnis im jüngsten Gericht prädestiniert.

Andere Stellen, wie Act. 13, 48 beweisen noch weit weniger das zu Beweisende; diese insbesondere (καὶ ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον) bezeichnet nichts anderes, als was Act. 10, 35 ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν; gesagt wird (man übersehe nicht: es ist von Heiden die Rede, welche einzeln, nicht als Volk, wie die Juden zusammengeschloßen wurden in die Gemeinschaft des ewigen Lebens); und die Stellen, welche für die gratia irresistibilis angeführt werden Joh. 6, 44 (es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn der Vater ziehe) Joh. 10, 28, Phil. 2, 13 (Wollen und Vollbringen) sind einfach daraus zu erklären, daß allerdings ein der Gnade vorlaufendes Laufen und Wollen bei den Menschen nicht Statt finde, sondern daß der Zug zu

Christo und das Wollen erst durch Wort und Sacrament erweckt werde, wozu man sogar noch hinzunehmen muß, daß der Herr das Herz aufthut Act. 16, 14. Endlich die Stellen, welche von der Unmöglichkeit des Abfalls zu handeln scheinen Joh. 10, 28. 6, 39. Röm. 8, 32. 1 Joh. 3, 9 sagen davon nichts. Die ersten drei constatieren mit großer Bestimmtheit die Restitution der realen Freiheit; die vierte bezeichnet zunächst die Aufhebung des Princips der Sünde (nicht eben die Aufhebung der Actualsünde), sodann aber ist sie aus dem Zusammenhang des ganzen ersten Briefs Johannis zu erklären: derselbe ist gegen den damals sich regenden Antinomismus gerichtet: wer sündigt, hat das σπέρμα von sich ausgestoßen, wer aber aus Gott geboren ist, behält das σπέρμα in sich, und bewahrt sich vor der Sünde; wer sich der Geburt aus Gott rühmt und doch unbesorgt sündigt, der lügt. Die reformierte Lehre hat nun die perseverantia sanctorum im Jud. Dordr. Art. V abweichend von der luth. Lehre dahin bestimmt, daß ein Abfall (totalis) nicht möglich sei, weil die Gnade jeden Erwählten fest halte.

Schleiermacher versuchte die calvinische Prädestinationslehre zu verbeßern, indem er Prädestination von Gnadenwahl so unterschied, daß erstere die allgemeine Beschlußnahme (jedoch zur Seligkeit für Alle, nicht calvinisch), Gnadenwahl die Vollziehung dieser allgemeinen Resolution Gottes sei (also wie praedestinatio consequens, was nichts Neues ist); diese letztere sei die von der Ewigkeit in die Zeit umgesetzte göttliche Handlung, und vollziehe sich subjectiv, am einen früher, am andern später; jeder müße eben warten, bis die Reihe an ihn komme. Wird der allgemeine Ratschluß so gefaßt, so muß, wenn der besondere nur eine Ausführung desselben ist, letzterer notwendig in der Aufhebung der Sünde, in der ἀποκατάστασις πάντων endigen, und so ist es auch bei Schleiermacher, für welchen ohnehin wol die Prädestinationslehre nur ein Vehikel war, um die ἀποκατάστασις πάντων

auf unverdächtige Weise einzuführen. Auch bei Martensen, welcher auf Schleiermachers Boden steht, aber eine weit schriftgemäßere Ausführung gibt, läuft noch die Prädestinationslehre in diesen Endpunkt, wenn schon widerwillig, aus.

Faßen wir noch einmal die uns in beiden Lehrdarstellungen, der lutherischen und reformierten, enthaltenen Gesichtspunkte kritisch zusammen, so ergeben sich folgende Resultate:

1. Eine Prädestination zur ewigen Verdammnis, werde dieselbe auch nur infralapsarisch gefaßt, ist nicht nur nicht aus der Schrift zu beweisen, sondern dem gesamten Inhalt der Schrift zuwider; eine solche Lehre hebt gerade die Grundanschauung, die wir von der Offenbarung haben — die eines historischen Processes — im Fundamente auf; die Geschichte ist dann nicht allein Schein, sondern geradezu und in der Hauptsache Trug. Damit fällt denn auch die eben so schriftwidrige Lehre von der gratia irresistibilis, als einer reinen Machthandlung Gottes.

2. Ferner fällt damit zugleich auch die gratia particularis, und der Ratschluß zur Seligkeit der Menschen ist als universell zu faßen, angeboten wird das Heil, und zwar serio, Allen, der Menschheit als solcher.

3. Hiernach wird es sich nur um folgende zwei Doppelfragen handeln:

a) ist jener, im N. T. so reichlich bezeugte Ratschluß der *ἐκλογὴ πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου* samt der *πρόθεσις* ein hinsichtlich der Sache (objectiv) allgemeiner Ratschluß, so daß derselbe die Sendung des Sohnes zur Erlösung der Welt allein in sich faßt, mit allen den Gaben und Bedingungen, welche die Erlösung durch Christum in sich schließt, so daß Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Rechtfertigung, Heiligung nur die Formen der *ἐκλογή* sind, oder

ist jener Ratschluß, ist genauer die *ἐκλογή* eine besondere göttliche Handlung über oder neben der Berufung rc.,

so daß die Berufung &c. nicht die Formen sondern die Folgen dieser ἐκλογή sind?

b) ist jener Ratschluß der ἐκλογή ein in der Sache nicht nur (objectiv), sondern auch hinsichtlich der Personen (subjectiv) lediglich allgemeiner Ratschluß, indem jene ἐκλογή sich nur bezöge (nicht etwa vorzugsweise auf die Berufung der Völker, sondern) auf die Gründung der Christengemeinde, der Kirche im Ganzen, d. h. daß sie diejenige göttliche Handlung wäre, durch welche die subjective Erscheinung der Kirche, die Gemeinschaft von Personen, bewirkt würde, oder

ist jener Ratschluß, genauer jene ἐκλογή auch (oder gar vorzugsweise) ein den einzelnen Personen geltender Ratschluß, eine den einzelnen Personen geltende Wahl, eine Heilsthätigkeit Gottes, welche insbesondere an jedem Einzelnen, gleich der Berufung, Buße &c. vollzogen werden muß, damit die Seligkeit dieses Einzelnen eintrete? (so daß die ἐκλογή individualistisch, atomistisch wirkt?)

Die Symbola, A. C., Apologie und C. F. bejahen die erste Hälfte der 1. Frage, verneinen folglich, wenn auch nicht disertis verbis, die zweite Hälfte der 1. **und** der 2. Frage, laßen sich aber auf die 1. Hälfte der 2. Frage gar nicht ein. Die luth. Dogmatiker verneinen die 1. Hälfte der 1. und 2. Frage mit der reform. Lehre, und bejahen somit die je zweiten Hälften beider Fragen. In dieser Beziehung sind jedoch die reform. Symbole gegen die luth. Dogmatiker dadurch im Vorteil, daß sie den in diesen Fragstücken bezeichneten göttlichen Thätigkeiten bestimmten, concreten Inhalt zu geben und dieselben kategorisch zu verwenden im Stande sind, während die luth. Dogmatiker theils einen concreten Inhalt nicht nachzuweisen, theils nur einen unsichern hypothetischen, auf die Präscienz Gottes gegründeten Gebrauch davon zu machen vermögen. Die 1. Hälfte der 2. Alternative ist kaum exegetisch angebahnt, noch nicht dogmatisch

verarbeitet, geschweige denn symbolisch formuliert, den Symbolen jedoch nicht nur nicht zuwider, sondern im Gegenteil ein von den Symbolen selbst postulierter Ausbau derselben. Dieser Ausbau steht mithin, als offene dogmatische Frage, noch bevor, und wird, wenn er ausgeführt wird, in die Lehre von der Kirche übergehen. Somit gibt es wirklich noch eine Dogmatik der Zukunft; nur muß erinnert werden, daß diese Lehre, wie alle noch unentwickelten von der Kirche, erlebt sein will, wenn sie dogmatisch und symbolisch formuliert werden soll. Bemerkt mag übrigens noch werden, daß diese Lehre ihrem schon jetzt offen liegenden Inhalt nach die Kirche der Sichtbarkeit mit der Gemeinschaft der Heiligen in die, diesen Formen der Kirche jetzt noch fehlende, organische Verbindung setzen, und der Kirche erst die Eigenschaft eines festgeschloßenen und der Seligkeit (der Unversuchlichkeit, so daß die Pforten der Hölle sie nicht überwinden) gewis machenden Gemeinschaft in der Zeit und Ewigkeit, die Eigenschaft einer als solcher seligmachenden Kirche gewähren wird. Wir haben dieß nur anzudeuten.

B. Zweites Kapitel.

Von der Ausführung der Erlösung. (De fraterna Jesu Christi reconciliatione.) Christologie.

1. Von Christi Person. 2. Von Christi (zwiefachem) Stand. (Ständen, Zuständen)*) 3. Von Christi Werk.

Erster Abschnitt. Von Christi Person.

§ 42. 27. Von Christi Person im Allgemeinen.

Wie wir Gott nur von seinen Wolthaten aus, und nicht anders noch weiter, zu erkennen vermögen, so erkennen wir

*) Dieser locus ist vor dem von Christi Werk zu behandeln, weil er sich unmittelbar an die Lehre von Christi Person anschließt, deren Vollendung er ist.

auch Christum lediglich aus Seinen Wolthaten und durch dieselben; wie wir dort jede theoretische, speculative Gotteserkenntnis, welche von den Wolthaten Gottes absehen oder darüber hinaussteigen zu können meint, als eine das göttliche Leben, vor allem aber sich selbst, als Erkenntnis, zerstörende Erkenntnis haben abweisen müßen, so müßen wir auch hier jeden Versuch, uns Christum in irgend einer Weise abstract construieren zu wollen, als einen das Wesen Christi nicht nur nicht erhellenden, sondern durchaus und unheilbar verdunkelnden, zurückweisen.

Wir schöpfen unsere Kenntnis von Christi Person aus der Thatsache der Erlösung, und faßen (begreifen) diese Thatsache, sobald dieselbe an uns vollzogen worden ist (sobald wir sie an uns haben vollziehen laßen). Mit dem Begreifen (Faßen) derselben beginnen wir auch die Person Christi zu erkennen (nicht etwa aus seinen Aussagen über sein Selbstbewußtsein und aus der Analyse desselben.) So hat sich auch die Kenntnis von der Person Christi in der ersten christlichen Kirche vermittelt, und von dieser Kenntnis sind die Evangelien nicht etwa die Ursprünge; gerade in diesem Punkte ist die Tradition nachweisbar, indem die ältesten Formen der regula fidei die Person Christi als Gottmenschheit auffaßen, weil sie die Erlösung, in der Person Christi vollzogen, bekennen, und die Gottmenschheit die Voraussetzung für die Erlösung war, wie sie es noch ist und bleiben wird. Ohne Kenntnis von Christi Werk keine Erkenntnis von Christi Person; umgekehrt aber fällt allerdings auch ex post aus der Lehre von der Person helleres Licht auf die Lehre vom Werk.

Voraussetzungen für die Erkenntnis der Person Christi waren vorhanden, und es ist ein Mangel gerade der evangelischen Dogmatik (übrigens mehr der lutherischen als der reformierten), daß diese Voraussetzungen herkömmlich nicht mit in die dogmatische Darstellung aufgenommen worden sind.

Das Protevangelium bezeichnet deutlich des Weibes Geburt als die Schlangenzertreterin, so daß die Erlösung aus der wahren Menschheit von des Weibes Seite kommen sollte; später wird ein Stamm (Volk), dann in dem Stamm (Volk) eine Person mit ihrer Generation (Stamm) ausgesondert, welche aller, nunmehr getrennten Völker Heilsmittelpunkt sein sollte; zunächst mit der weissagenden Bezeichnung als „Prophet" Deut. 18, 15 (נָבִיא); dann folgt innerhalb dieser Generation eine neue Bestimmung über eine besondere Generation, Familie (David), womit denn zugleich auch die Functionen der Erlösung, zunächst die Herscherwürde, vorbereitet werden. Zugleich weist diese Vorbereitung auf eine einzelne Person (nicht mehr auf das Menschengeschlecht, Nation, Stamm, Familie) hin. Darauf folgen die Weissagungen, welche auf einen bereits in der Geburt und durch dieselbe zur Herschaft bestimmten Davidsnachkommen hinzeigen — Anweisungen, welche, wie der Erfolg zeigte, von dem Volke sehr wol verstanden wurden, und nach Allem die Darstellung des Sündenträgers; endlich zuletzt, nach dem Exil, auch noch die bestimmte Hinweisung auf kenntlich machende Ereignisse (Einzug). Ein Prophet, König, Priester und Opfer war mit ausreichender Bestimmtheit voraus bezeichnet. Diese Offenbarung hebt allerdings den zu erwartenden Meschiah als Offenbarungsträger über das Volk und über die ganze bisherige Offenbarung hinaus, nur weissagt sie Ihn nicht direct als den Offenbarenden, sich selbst Offenbarenden, nur enthüllt sie nicht den Gottmenschen. Es war jedoch mit dieser Offenbarung das Volk der Zukunft, Israel, wie es in dieser Beziehung durchaus einzig unter allen Völkern der Erde auch für die bloß welthistorische Betrachtung da steht, auf eine so bedeutende Zukunft hingewiesen, daß bei Anerkennung der bisher bezeichneten Weissagungen, sobald die neue Gottesoffenbarung im Gottmenschen eintrat, der Glaube an dieselbe bei rechten Gliedern des Vol-

kes sich entwickeln mußte. Diesen Weg der Selbstoffenbarung schlägt auch Christus selbst ein: aus der Anerkennung des Propheten und Königs soll die Anerkennung Seiner Gotteswürde folgen. Die Evangelien sind auf die volle Offenbarung des Gottmenschen angelegt: die Synoptiker darauf, Christum als den in der Zukunft der Herrlichkeit sich offenbarenden Sohn Gottes darzustellen, Ihn, der ewig sein wird, das Johannesevangelium darauf, Christum als den von Ewigkeit her gewesenen Sohn Gottes zu offenbaren: Ihn, der ewig war.

Aber auch nach der andern, göttlichen Seite hin fehlte es nicht an Vorbereitungen für die Erscheinung des lebendigen ewigen Gottes. Mit den Vätern des Volkes hat Jehovah Elohim, dieser lebendige warhaftige ewige Gott geredet, die Väter hatten Ihn gesehen und mit Ihm geredet, das Volk war in Seiner Gegenwart aus Egypten durch die Wüste in das Land der Verheißung gezogen, und niemals hatte es bis zu der Rückkehr aus dem Exil an persönlichen Bethätigungen dieser Gegenwart gemangelt. Gott war dem Volke nicht ein ferner Gott, sondern ein naher Gott, nicht ein Gott, welcher nur einen mittelbaren Verkehr Seiner Selbst mit den Menschen gestattete, nur von sich offenbaren ließe, sondern der selbst sich offenbart hatte vom Anfang bis zu den Patriarchen, von da bis Moses, von Moses bis David, von David durch die Propheten bis zum großen Strafgericht durch die Chaldäer — zu ungezählten Malen. So wies denn auch eben jene Weissagung von dem König, Prophet und Priester unzweideutig auf eine Selbstoffenbarung Gottes hin (Jes. 40 u. v. a. St.), und zwar auf eine solche, welche dem ganzen Volk, ja durch dasselbe allen Völkern der Erde zu Teil werden sollte (nicht bloß einzelnen Offenbarungsträgern, Propheten, und durch diese erst mittelbar dem Volke); so daß es nahe lag, in jenem König, Prophet und Priester, selbst die Selbstoffenbarung Gottes zu erkennen, so-

bald diese Selbstoffenbarung Gottes nur wirklich eingetreten war und sich als solche angekündigt hatte.

Die allgemeine Grundlage für die Offenbarung des lebendigen Gottes in der Menschheit (Vereinigung Gottes und des Menschen in Einem Subject) aber lag und liegt erkennbar für das Volk Israel wie für uns, in der Offenbarung über die Schöpfung des Menschen zum Ebenbild Gottes. Indem der Hauch des Lebens in den aus Erdenstaub gebildeten Leib des Menschen eingeblasen wurde, wurde in dem Menschen eine Stätte für den lebendigen Gott, aus dessen Leben jener Lebenshauch hervorgegangen war, bereitet: der Logos erkannte die Menschheit als sein Eigentum, als eine Heimatsstätte an; mit andern Worten: *gemäß der Offenbarung von dem Ebenbilde treten in dem Gottmenschen nicht zwei heterogene Elemente in eine und dieselbe Person zusammen*, und wie die Neschamah eine directe *Wohnstätte* für den lebendigen Gott war, so war auch Seele und Leib des Menschen als mit zu dem Ebenbild gehörig, ein dieser Neschamah nebst dem ihr einwohnenden wahren und lebendigen Gott zusagendes, nichts weniger als fremdartiges (etwa nur geborgtes) *Organ*. Hiermit ist aller *Doketismus* ein für allemal abgethan.

Die Wiederherstellung dieses Ebenbildes ist es nun aber auch, von wo aus die *Gottmenschheit* des geweissagten Messias aufgefaßt und begriffen werden will und kann. Er ist erschienen als der *Mittler* zwischen Gott und Menschen, und diese Bezeichnung schließt, wenn sie nicht eine leere Phrase sein soll, die *wahre vollkommene Gottheit* und eben so die *wahre vollkommene Menschheit* in einer Person vereinigt in sich. Die wahre volle *Gottheit*: soll das Ebenbild wiederhergestellt werden, so kann dieß nur durch einen *göttlichen Schöpferact* geschehen: Gott muß Selbst wiederkommen, wie Er einst unmittelbar nahe gewesen ist in der Schöpfung des Menschen. Er kann allein die Sünde

wirklich hinwegnehmen, den Tod aufheben, das Leben wiedergeben; die volle wahre Menschheit: soll das Ebenbild wieder hergestellt werden, so muß in dem Menschen die volle Empfänglichkeit für Gott, wie sie im Anfange war, wiederhergestellt werden, d. h. die Sünde muß ausfallen, und es müßen abgesehen hiervon alle Elemente des wirklichen Menschen in jener Person des Mittlers vorhanden sein, damit in jeder Beziehung wir uns in Ihm, als in unseres Gleichen, in unserm Ich, wiederfinden. Es muß ein zweiter Adam kommen, d. h. eine solche Menschenpersönlichkeit, von welcher, wie einst von dem ersten, eine zeugende, das Urbild wiedergebende Kraft ausgeht, daß wir uns als von ihm stammend, Seine Kräfte in aller Realität in uns tragend, anerkennen können; dieser zweite Adam aber kann nicht eine bloße Reproduction des ersten Adam sein, sondern in ihm müßen zugleich die göttlichen Schöpferkräfte der Hinwegnahme der Sünde und des Todes enthalten sein. Er ist unser Ich, in welchem wir uns ganz wiederfinden und mit unserm Blute für unsere Sünden bezahlen; aber Er ist in gleichem Grade auch Gottes Ich, welcher diese Bezahlung zugleich ausführt und annimmt; wir haben in jedem Augenblicke den wahren Menschen und den wahren Gott uns gleich nahe. Mit einem Worte: als vollkommenes Opfer muß Er wahrer Gott und wahrer Mensch in Einer Person sein; weder ein Gott in Menschengestalt, noch ein Mensch mit göttlichen Kräften, seien es auch die höchsten. Die gänzliche Hingabe Gottes an den Menschen und die gänzliche Hingabe des Menschen an Gott, die Vollkommenheit der Liebe, ist allein zu realisieren im Gottmenschen.

Die beiden Seiten des Gottmenschen werden nun von Christus selbst bezeichnet, die eine, die Gottheit, durch υἱὸς τοῦ θεοῦ, welche Bezeichnung nur unter Voraussetzung der Gottheit des Sohnes ihre volle Bedeutung hat; die andere, die Menschheit, durch υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = der zweite

Adam, der Mensch in seiner menschlichen Urbildlichkeit und in einer göttlichen Ebenbildlichkeit, der Mensch, welcher als vom Weibe geboren werdend, geweissagt war: der Mensch in seiner hergestellten Ebenbildlichkeit, also als das Ziel der ganzen menschlichen Entwicklung seit dem Sündenfall zur Bewirkung der Aufhebung desselben.

Eine Frage, welche hierbei von der Theosophie zu fast allen Zeiten (in der Reformationszeit am Eindringlichsten von Andr. Osiander) aufgeworfen worden (auch schon von uns früherhin berührt worden), ist die: ob die Menschenschöpfung als solche bereits auf die Menschwerdung Gottes angelegt gewesen sei? d. h. ob auch ohne Sündenfall Gott sich würde incarniert haben? Begreiflicher Weise muß hierbei von vorn herein der Kreuzestod Christi, es muß der Tod Christi ausgeschloßen bleiben, weil der Tod und zumal der blutige Tod Christi den Bestand der Sünde voraussetzt. Die Antwort, welche auf diese Frage zu geben ist, ist die: daß wir darüber eine Offenbarung nicht haben; Christus hat sich uns wesentlich als Opfer dargestellt, und von diesem Standpunkt, von dieser Wolthat Christi aus faßen wir Ihn eben, können wir Ihn nur faßen als wahren Gott und wahren Menschen. Was darüber hinaus liegt, vermehrt nicht etwa unsere Fähigkeit, Christum zu faßen, sondern verringert sie, weil wir eben keine Anschauung von dem etwa sündlos gebliebenen Zustande des Menschengeschlechts haben, und wenn für die ganze Region des Glaubens es grundlegend und wesentlich ist, die Offenbarung als einen historischen Proceß aufzufaßen, so dürfen wir auch in diesem Punkte, welcher die Aufhebung des historischen Processes der Offenbarung in sich enthält, nicht von dem geschichtlich Gegebenen abgehen, ohne unsern Glaubensinhalt zu gefährden. Es ist diese theosophische Frage sogar eine in hohem Grade direct gefährliche (wie früher erinnert worden ist), indem wir damit uns Christum beßer vorzustellen versuchen, als er wirklich gewesen ist: beßer d. h.

göttlicher, den Leiden nicht unterworfen, und gerade das war ja das Aergernis bei den Juden und ist die Thorheit bei den Heiden noch heute, daß der wahre Gott mit herabgestiegen sei in die Leiden und in den Tod. Schwerlich werden die Anfänge der Briefe an die Epheser und Kolosser, auf die man sich oft und neuerdings wieder mit großer Zuversicht berufen hat, dieser theosophischen Lehre irgend welche Bestätigung gewähren; beide, zumal der erste, gehen so entschieden von der Sendung Christi um unserer Sünden willen aus, daß die Ansicht von einer Intervention abgesehen von der Sünde und Versöhnung sich hiermit nicht wird in eine nur erträgliche Uebereinstimmung bringen laßen. Eine andere Wendung von nicht geringerer Gefährlichkeit bekommt dieselbe Anschauung dadurch, daß man den Kreuzestod Christi als nicht von Gott gewollt, sondern von den Umständen herbeigeführt ansieht. Dieß ist die Ansicht des Rationalismus, welche notwendig dahin auslauft, in Christi Tod nur eine Bestätigung seiner Lehren, eine Selbstbewährung zu sehen — ihn jedem Tode „für die eigene Ueberzeugung", jedem Soldatentode gleich zu stellen. Dagegen spricht freilich die ganze Schrift N. T. z. B. Luc. 24, 25—26 u. v. a. St.

Umgekehrt werden wir uns auch sehr hüten müßen, die vorher gegebenen Andeutungen von der Möglichkeit der Menschwerdung — selbst die im alten Bunde gegebenen Vorbereitungen zu derselben — und die Herleitung der Realität derselben aus der Wiederherstellung des Ebenbildes und aus dem Wesen des Opfers zu einer Construierung der Menschwerdung Gottes a priori zu benutzen. Eine solche ist nicht möglich, weil sie eben durch sich selbst sich selbst, d. h. die Realität der Menschwerdung als einer göttlichen, erlösenden Thatsache, zerstören würde. Können wir eine göttliche Thatsache construieren, dann können wir auch Gott construieren, und können wir das, dann sind wir diejenige Welterscheinung, durch welche Gott erst zum Bewußtsein seiner selbst kommt, durch

welche Gott erst wirklich wird. Wir wißen von dieser Thatsache eben nur durch ihr Dasein selbst, welches uns auf unsere Sünden zurück- und auf die Vergebung derselben hinweist, und deren Realität wir erst alsdann vollkommen inne werden, wenn diese Thatsache diesen ihren doppelten Zweck an uns erreicht (erfüllt) hat. Hier tritt die fides divina so zu sagen unvermittelt heraus, und ist für die fides humana der ausschließliche Boden. Ohne Eingehen auf die Erfahrung, für welche die Gottmenschheit, Christus im Fleische, bestimmt ist: die Erfahrung von den Sünden, der Sündenschuld und dem Tode, so wie von der Vergebung der Sünden und von der Rechtfertigung, ist es für schlechthin unmöglich zu erklären, des Daseins jener Thatsache, der Incarnation, inne zu werden, ja dieselbe nur äußerlich zu faßen.

Die Schriftbeweise für die wahre Gottheit Christi sind bei der Lehre von der Trinität dargelegt und zum Theil erörtert worden. Für die wahre Menschheit Christi legt die ganze evangelische Geschichte Zeugnis ab, und es braucht in dieser Beziehung nur daran erinnert zu werden, daß dem λόγος das σὰρξ ἐγένετο Joh. 1, 14 beigelegt wird, womit die ganze irdische Menschheit, so weit sie nach der Sünde und durch die Sünde noch vorhanden ist, hier freilich vorzugsweise die Leiblichkeit bezeichnet wird. Dahin ist die sehr specielle Angabe seiner Geburt, welche in Folge von Schwangerschaft seiner Mutter zu regelmäßiger Zeit eintrat, zu rechnen; wir haben hier die Geburt eines ganzen regelmäßigen Menschen augenscheinlich vor uns. Besondere Beachtung verdient hierbei seine Abstammung von David. Den Worten nach müßen beide Genealogieen Matth. 1 und Luc. 3 Genealogieen Josephs sein, mag es sich mit der Gliederung derselben verhalten wie es will. Nun kann man freilich sagen, Christus sei in das eheliche Verhältnis des Davididen Joseph

hinein geboren durch das Erlösungswunder Gottes; dann ist er aber durch ein Wunder Davidide, nicht nach dem Fleische, und nach den Weissagungen des A. T., so wie nach sehr stark ausgeprägten Stellen des N. T. (2 Tim. 1, 8 ἐκ σπέρματος Δαυίδ) kommt es doch hierauf, so wie auf die Mutter ganz besonders an, worauf das Protevangelium schon zu bestimmt hinweist, als daß wir daran vorbeigehen könnten. Nach Luc. 2, 4 ist freilich nur von Joseph dem Davididen, der als solcher nach Bethlehem gieng, die Rede. Verstand sich etwa das Davidsgeschlecht bei Maria, als besonders notorisch, von selbst? So hat es die alte Kirche angesehen; gerade Maria gilt für eine Davididin. Die Leiblichkeit Christi in aller menschlichen Realität wird durch Hunger (Matth. 4, 2), Durst (Joh. 4, 6), Schmerz, als dieselbe Leiblichkeit bezeichnet, welche der Mensch trägt in Folge der Sünde; die Seele Christi wird als eine menschliche unzweifelhaft dargestellt durch die Bewegungen des Mitleids, der Erregung (ἐνεβριμήσατο Joh. 11, 33. 38), der Unruhe (Joh. 13, 21. 12, 27 τετάρακται ἡ ψυχή μου), Traurigkeit bis zum Tode (Matth. 26, 38) so wie weiter dadurch, daß Christo eine menschliche Entwicklungsgeschichte beigelegt wird (Luc. 2, 40. 52). Der Geist Christi endlich wird mit Bestimmtheit durch die Worte, welche Er Selbst im Todesmoment sprach Luc. 23, 46 (Joh. 19, 30) als menschlicher Geist, als Neschamah, von Ihm selbst bezeichnet. Wir begehen darum einen argen Fehler gegen die Schrift, wenn wir mit Apollinaris für die Neschamah, den menschlichen Geist, welchen freilich Apollinaris eigentlich nur mit νοῦς bezeichnete, den λόγος als in die menschliche Persönlichkeit wollen eingetreten sein laßen. Dann ist Christus kein vollkommener Mensch, ist weder für uns eingetreten, noch können wir ein Herz zu Ihm haben — dann ist Er ein Fremder für uns.

Neuerdings ist der Apollinarismus wieder aufgelebt in Hahn, Theol. des N. T. I, 205, welcher meint, das πνεῦμα

Christi sei unmittelbar von Gott gekommen, wie bei der ersten Menschenschöpfung.

Zur Darstellung seiner vollen Menschheit gehört auch sein Eingeordnetsein in eine bestimmte Nationalität und sein Untergeordnetsein unter das Gesetz, wie die Beschneidung, wie die Opfer der Reinigung, welche für ihn dargebracht wurden, die Festfeiern u. dgl. Dahin werden wir auch seine Taufe, so wie die mit derselben verbundene Gabe (Ausgießung) des heil. Geistes für Ihn zu rechnen haben. Daß die Taufe Johannis an sich nicht für Christum bestimmt sein könne, sah Johannes wol ein, und weigerte sich deshalb der Vollziehung derselben an Christus; welchen Sinn sie aber relativ für Christum habe, sagt Christus selbst Matth. 3, 15: „es ist ein πρέπον, alle Gerechtigkeit auf diese Weise zu erfüllen." Es war ein Eingehen auf die Sünden des Volks, welchem Er angehörte, ein Eingehen auf das Tragen der Sünden des Volkes, welches nach Vergebung der Sünden sich sehnte, zu welchem Tragen Er in die Welt gekommen war; Er bezeugte damit die Richtigkeit und Notwendigkeit der Taufe Johannis (also diesen zugleich als Seinen Vorläufer) für Sein Volk, die Notwendigkeit, daß sich dasselbe zur Buße wende, und so überkam Er die Taufe nicht als selbst der Buße bedürftig, aber als Mitglied eines der Buße bedürftigen Volkes. Eben darum nur wurde Ihm, als Gegenzeugnis, der heil. Geist zugesendet, selbstverständlich: Ihm als dem Menschen, welcher sündlos war, aber eben darum auch fähig, den heil. Geist zu empfangen, was die Worte Gottes des Vaters bei dieser Taufe noch bestimmter aussprechen: ἐν ᾧ εὐδόκησα vgl. Mc. 1, 11. Luc. 3, 22. Diese eine Stelle (Matth. 3, 17) reicht, da wir sie, soll in derselben nicht Unsinn enthalten sein, (als ob der heil. Geist sich auf den Sohn Gotes, den λόγος, herabsenken könne) nur auf die Menschheit Christi beziehen können (cf. Joh. 1, 32. 33 der heil. Geist blieb auf ihm), vollständig aus, um die Sündlosigkeit der Mensch-

heit Christi zu beweisen. Dazu kommt weiter 1 Petr. 2, 22 nach Jes. 53, 9. 1 Joh. 3, 5. Joh. 8, 46. 2 Cor. 5, 21. Hebr. 4, 15 (πεπειρασμένος — χωρὶς ἁμαρτίας). Die Fähigkeit, die Sünde hinwegnehmen zu können, wird notwendig bedingt durch die Freiheit von der Sünde, wie das auch 2 Cor. 5, 21 auf das Schärfste ausgesprochen wird. Begreiflicher Weise kann nicht bloß von der Freiheit von Actualsünden die Rede sein, da wir diese nur als Erzeugnisse eines Sündenzustandes auffaßen können; es muß die Freiheit von dem Sündenzustande selbst gemeint sein: er ist geboren als zweiter Adam Röm. 5, 14 d. h. so, wie Gott den ersten Menschen geschaffen hatte. Dieß wird durch die Zeugung, welche von dem heil. Geist bewirkt worden, näher bestimmt Matth. 1, 18. 20. Luc. 1, 35.

Auf diese reine, der Zustandssünde durch seine Empfängnis bereits entzogene, und mit dem heil. Geist ausgestattete Menschennatur muß nun auch seine Widerstandsfähigkeit gegen die Versuchungen bezogen werden. Der Versuchung war er ausgesetzt, wie der erste Adam, aber auch nur derselben Art von Versuchung, wie dieser: vom Teufel, von Außen; nicht den Versuchungen, welchen die Menschen innerhalb der Zustandssünde durch ihre eigene Lust unterworfen sind — aus ihm selbst gieng keine Versuchung hervor, und die Versuchungen von Außen fanden in ihm so wenig wie in den Protoplasten bereits eine Verwandtschaft mit sich selbst vor. Es muß auf das Bestimmteste abgewiesen werden, daß Christum den Menschen Christus der λόγος ἔνσαρκος gegen die Versuchung geschützt habe (oder wie man das sonst nennen will); das würde darauf führen, daß Christus nicht so wie wir versucht worden sei, daß er uns nicht in allen Stücken gleich gewesen, kein wahrer Mensch (sondern ein mit der Gottheit vermischter Mensch) gewesen sei, Er also auch nicht Mitleid haben könne mit unserer Schwachheit; er war der mit dem heil. Geist versehene Mensch, eben so wie die, welche den

heil. Geist empfangen haben und noch in sich tragen, Menschen sind. Nur in einem Punkte war Er der Versuchung mehr unterworfen als der erste Adam und uns in sofern näher als dieser: er hatte zwar keine Sünde vor sich und in sich, die Er zu tragen gehabt hätte, aber er hatte unsere Krankheit zu tragen d. h. er hatte die Folgen der Sünde zu tragen: den Tod und folgerungsweise die Schrecken des Todes, die Leiden, welchen Adam bei seiner Versuchung noch nicht ausgesetzt gewesen war. Diese zweite Versuchung kam über ihn vor und in der Kreuzigung, weshalb auch Lucas sagt (4, 13) ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ. Die Stärke der ersten Versuchung: den Kreiß des Lebens zu überschreiten, wie der zweiten: den Kreiß des Lebens unausgefüllt zu laßen (zurückzuweisen) hat Christus im vollen Maße empfunden. Nicht überall hat sich die kirchliche Lehre so bestimmt ausgedrückt, daß diese, unter allen Umständen festzuhaltende Anschauung klar aus derselben hervorträte, zumal kann man der Lehre von der communicatio idiomatum bei nicht ganz sorgfältiger Darstellung eine Consequenz in jenen monophysitischen Irrtum wol ziehen; an sich liegt derselbe jedoch nicht in dieser kirchlichen Lehre. So wenig wie seine menschliche Natur überhaupt Schein war, so wenig war die Doppelversuchung, in welche er geführt wurde, in irgend einer Beziehung Schein; sie war volle Warheit, voller Ernst.

Als Beispiel, wie hoch der Satan noch jetzt auf die Zinne des Tempels führen und wie tief in den Abgrund stürzen könne, wenn man der Gottesversuchung nachgibt, diene die Notiz, daß in neuerer Zeit gefragt worden ist: was wäre dann geschehen, wenn Christus der Versuchung unterlegen wäre? Diese gotteslästerliche Frage haben Schelling und Beck (christl. Lehrwißenschaft) gethan, und nicht minder gotteslästerliche Antworten gegeben. (Schelling: „Christus wäre der ἀντίθεος geworden“; Beck: „der Logos würde von ihm gewichen sein“.)

Die Frage: ob die Wunder und Weissagungen aus Christi Gottheit oder Menschheit hervorgegangen seien? kann man bis auf einen gewissen Grad frei geben.

Die F. C. hat diese Frage nicht frei gegeben (Sol. Decl. Art. VIII: haec certe admiranda opera humanâ naturâ solâ nequaquam praestare potuisset, nisi cum divina natura personaliter unita fuisset) und ihre Behauptung zwar viel zu schroff und einseitig ausgesprochen, aber mit derselben gewis nichts gänzlich Unrichtiges ausgesagt.

Durch ein unzweifelhaftes Schriftwort werden nämlich allerdings weder die einen noch die andern ausschließlich seiner Gottheit zugeschrieben, und die Austreibung der Teufel schreibt der Herr selbst dem heil. Geist, mittels dessen Er sie austreibe, zu. Die Verstattung kann nicht ganz versagt werden, hier an den heil. Geist, welcher auf Ihm bleiben sollte seit der Taufe, mithin an seine Menschheit zu denken, zumal, wenn man erwägt, daß dieselben Wunder im Resultat von Elia und Elisa gewirkt worden sind, und weiter in Anschlag bringt, daß Er selbst die Kraft Wunder zu thun auf Seine Apostel fortpflanzte, so wie, daß die Wirkung auf die Natur durch den Willen an sich ein Eigentum des Ebenbildes Gottes gewesen sein muß. Aber es erheben sich aus zwei Thatsachen die allerschwersten Bedenken gegen diese Ansicht, so daß wir dieselbe, wo nicht gänzlich verwerfen, doch auf das Vorsichtigste beschränken müßen. Die Todtenerweckung des Lazarus wird begleitet von den energischsten Erklärungen des Herrn, daß Er sei die Auferstehung und die ζωή. Hiernach ist unzweifelhaft wenigstens diese Todtenerweckung Wirkung Seiner Gottheit, zumal da Er durch das Wort (anders im Processſ als Elia und Elisa!) erweckt. Zudem knüpft der Herr im Ev. Johannis wiederholt die Selbstoffenbarung Seiner Gottheit an Seine σημεῖα 6, 26. 5, 36. 10, 25. 11, 42. Und die Weissagung über das Weltgericht Matth. 25 prädiciert Seine eigene Gotteshandlung; hier ist nicht daran zu denken, daß Er anders, als in seiner göttlichen Weltrichterwürde selbst, gesprochen habe. Das ist freilich auch keine Weissagung, sondern directe Offenbarung. Gehen wir an der Hand dieser Thatsachen weiter, so wird sich leicht faßen laßen, daß die

Vorausverkündigung des Weltgerichts über Jerusalem in gleicher Weise eigentlich keine Weissagung, sondern eine Offenbarung sei, und von der Vorausverkündigung Seines Kreuzestodes wird man nicht umhin können, ein Gleiches zu behaupten: daß er als λύτρον für Viele sterben müße, ist eben eine Aussage aus dem Wesen Seiner gottmenschlichen Person heraus, es ist die Offenbarung Seiner eigenen Erlöserfunction.

Dieser wichtige Lehrpunkt erinnert uns auf das Nachdrücklichste, daß wir niemals über die Schrift in der Weise hinausschreiten sollen, daß wir die grundlegende Thatsache der Schrift vergäßen, es ist **ein** Subject, **eine** Person, **ein** Christus, von dem diese Person, Christus selbst, spricht und von der die Apostel wißen und reden; niemals ist ausdrücklich bloß von der Menschheit, niemals ausdrücklich bloß von der Gottheit des empfangenen, geborenen, gekreuzigten, auferstandenen und gen Himmel gefahrenen und zur Rechten Gottes sitzenden Christus die Rede. Es wird nach unserer dermaligen Ausdrucksweise die **reale** Einheit der Person als unverrückbare Grundlage der Christuserkenntnis im N. T. gelegt, und wir haben darauf ein für allemal mit der gesamten christlichen Kirche und der ungestörten Tradition derselben stehen zu bleiben.

Dieser Tradition der Kirche, gegenüber den Irrlehren, und den Feststellungen der Kirchenlehre zur Abwehr der Irrlehren haben wir uns nunmehr zuzuwenden.

§ 43. 28. Von Christi Person im Besondern (Zwei Naturen).

Unter Voraussetzung der so eben erwähnten festen Grundlage der realen Personeneinheit des Gottmenschen Jesu Christi müßen alle diejenigen Vorstellungen von der Person Christi abgewiesen werden, durch welche entweder seine wahre Gottheit, oder seine wahre Menschheit oder eben jene Personeinheit, oder die Ganzheit der einen oder andern Natur durch die eine oder andere beeinträchtigt werden könnte.

Diese Lehre ist in der neueren Zeit ganz besonders cultiviert worden. Im Ganzen kann man vielleicht diese Erscheinung auf die Zurückwendung zu der Person Christi als dem Mittelpunkt des „Christentums“ reducieren; doch entsprechen gerade dieser Voraussetzung die Resultate jener Cultivierung am wenigsten. Das hauptsächlichste und vielen andern Schriften Nahrung und Dasein gebende Werk war das dogmengeschichtliche Werk von Dorner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“, seitdem ist nicht allein eine lange Reihe christologischer Schriften erschienen, sondern es ist auch in zwei ausführlichen Darstellungen der Dogmatik die Christologie (wenigstens dem Namen nach) zum Princip des dogmatischen Systems gemacht worden (Liebner und Thomasius). Nach welchen Seiten hin sich die Bearbeitung dieser Lehre richtet, ist schon aus den Titeln mancher Bücher zu sehen z. B. des neuesten: Wolfg. Friedr. Geß (Lehrer am Miss. Institut zu Basel) „die Lehre von der Person Christi entwickelt an dem Selbstbewußtsein Christi und aus den Zeugnissen der Apostel“ 1856; ein Werk der todtesten Abstraction!

Wir werden uns, wie schon öfter, bescheiden müßen, hier nur negative Bestimmungen treffen zu können; positive, die Schriftlehre erläuternde Bestimmungen, zumal solche, welche darauf ausgiengen, den Modus der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zu definieren, müßen unter allen Umständen für bedenklich gehalten werden, nicht nur weil wir in das göttliche Leben an sich einzudringen unvermögend sind, sondern weil uns die Einheit unseres eigenen menschlichen Ich ein Geheimnis ist und bleiben wird, mithin die Vereinigung beider Naturen, von denen jede für sich uns schon mehr oder minder undurchdringlich ist, der Speculation unzugänglich ist.

Als ein solches unzugängliches adyton müßen wir zum Voraus bezeichnen die Frage nach der Möglichkeit der Menschwerdung des Logos, über die schon in ältester Zeit bis auf die neueste herab ist speculiert worden. Was sich über diese Möglichkeit aus der Lehre vom Ebenbilde sagen läßt, ist vorher bereits angeführt worden; alles Uebrige, was bis daher für diese Möglichkeit ist gesagt worden, besteht in einem, noch

dazu meist ungeschickten, Rechnen mit leeren Worten und leeren Begriffen; was gegen dieselbe in alter und neuer Zeit vorgebracht worden ist, geht von der abstracten Trennung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Gott und Welt (Mensch), von der Vorstellung einer abstracten Jenseitigkeit Gottes aus, die wir bereits als verwerflich bezeichnet haben. „Wie kann der Schöpfer sein eigenes Geschöpf werden?“ oder: „wie kann der Ewige, der Allgegenwärtige in die Zeit, an einen bestimten Ort durch die Geburt gebunden werden?“ Die erstere Frage ist schon an sich falsch gestellt, denn Gott schafft in Christo nach der Lehre der Schrift und der Kirche Sich nicht, sondern er wird Mensch in ihm. Die andere Frage ist eine völlig unverständliche: die Ewigkeit und Allgegenwart schließen beide nicht aus, daß Gott in all seiner Fülle an einem bestimmten Ort, in einem gewissen Moment vorhanden sei und doch auch überall und zu aller Zeit vorhanden sei, sondern im Gegenteil, gerade dieß schließen diese Attribute Gottes in sich. Wir halten darum fest an der Formel, durch welche die Kirche die vorher erwähnte Möglichkeit (aus dem Ebenbild) ausdrückt: natura humana in Christo capax est naturae divinae, und verwerfen damit, und zwar in jeder Beziehung die entgegenstehende Formel: a natura finita non recipiuntur infinita, als auf einer schlechthin schriftwidrigen und nicht allein die Person Christi, sondern consequent die ganze Offenbarung zerstörenden Abstraction beruhend.

Eben so werden wir die beiden Auffaßungsweisen beurteilen, welche in ihrem letzten Grunde von der eben berührten Unmöglichkeit der Menschwerdung Gottes ausgehen: die ebionitische und die doketische, sowol in ihren alten wie in ihren modernen Formen. Der Ebionitismus sieht in Christo nur den bloßen Menschen (ψιλὸς ἄνθρωπος), welcher mit göttlichen Kräften („höheren als menschlichen“ ist die genauere Darstellung) ausgerüstet ist; es fehlt zwar nicht an

göttlichen Lebensmomenten, aber wol an der Gottheit als Person. Dieß ist die Vorstellung der mit ihren Gedanken im Judentum verharrenden Judenchristen; ihnen ist Christus ein bloßer Prophet des A. T., immerhin der höchste; dieß ist auch die Vorstellung des Islam von Christus. In der ersten Christenzeit wurde diese Vorstellung von Christus, die gar zu leicht als formeller Abfall zu erkennen war, als eine verhältnismäßig wenig gefährliche, weil nicht verführerische, Häresie angesehen. Seine Bedeutung hat der Ebionitismus erst in der Zeit erhalten, in welcher man anfieng, den Menschen ausschließlich autonomisch, und die zeitliche Auffaßung des Menschen als die allein berechtigte zu betrachten: in der Zeit des Deismus und Rationalismus. Consequenter Weise müßte auch der Pelagianismus sich bestimmt als Ebionitismus bekannt haben, doch sind die hierher gehörigen Vorstellungen Seitens des Pelagianismus nicht vollzogen worden. Diese Vorstellung schließt den vollen Erguß der göttlichen Liebe nicht minder aus, wie der Arianismus, nur daß dieselbe weit plumper und roher ist als der Arianismus; der Ebionitismus ist wesentlich liebeleer und kennt nichts als den Calcül des zeitlichen menschlichen Lebens. Wo aber diese Mächte herschen, wo die Interessen des zeitlichen Lebens als die allein berechtigten gelten, da ist der Ebionitismus als ihr natürlicher Auswuchs, vorhanden und gefährlich (modernes Judentum: lediglich das Diesseits; wie einst Christus darum von den Juden verworfen wurde, weil sie auf ihrem Diesseits beharrten, und nicht weiter geführt werden wollten).

Der Doketismus, das gerade Gegenteil des Ebionitismus, ist die Ueberspannung des Idealismus; er besticht nicht die große Masse, wol aber diejenigen, welche die Realität vernachläßigen und in der Gedankenwelt allein heimisch sind, welche der Realität als einer „unvollkommenen" Darstellung der „reinen Idee" abgeneigt sind und den höchsten Flug der menschlichen Gedanken für den besten, für den des

Menschen allein würdigen halten. Es ist die Consequenz der gnostischen Anschauungsweise, wesentlich heidnisch (=philosophisch), wie der Ebionitismus wesentlich jüdisch ist. Nach der ursprünglichen doketischen Ansicht ist Christus ein Aeon, welcher nur zum Schein einen menschlichen Leib und überhaupt Menschengestalt angenommen hat — die Berührung mit dem Sinnlichen ist der höchsten geistigen Potenz unwürdig — so daß schon Ignatius den Doketen entgegen gehalten hat, daß sie *νεκροφόροι* seien, wenn sie leugneten, Christus sei ein *σαρκοφόρος*, d. h. daß sie, wenn Christus nicht wirklich gestorben und auferstanden sei, den Tod an sich tragen wollten, da kein Leben vorhanden sei, als allein in dem Christus, der gestorben und auferstanden sei und der Seinen Leib und Sein Blut in aller Realität uns zu genießen gebe zu unserer Auferstehung. In der That ist, wie Ignatius auch gleichfalls direct es ausspricht, die ganze *σωτηρία* Schein, wenn Christi Menschheit nur Schein ist.

Wesentlich doketisch ist diejenige neuere Auffaßung des Christentums, welche unter mancherlei Gestalten den Gedanken produciert hat, das Aeußere, Geschichtliche des Christentums, zumal Christi Person als Gottheit (mit der Verklärung, Auferstehung, Himmelfahrt ꝛc.) preis zu geben, um dafür das, was man die Idee des Christentums nannte, um so gewisser „zu retten". Hiernach ist eben das Aeußere nichts als die „Schale", ist nur „Unwesentliches", ganz wie im Doketismus. Diesen modernen Doketismus hat Schelling und Hegel in volle Blüte gebracht, während auch schon vorher in dem alten Rationalismus Doketismus, wenn gleich gemischt mit dem stärkeren Elemente des Ebionitismus, vorhanden war. Die einst mehr als heut zu Tage bestehenden modern-doketischen Formeln sind z. B. daß eine Versöhnung zwischen Idee und Wirklichkeit nur im Geiste (auf dem Gebiete der Vorstellung, des Gedankens, des Begriffes), nicht aber in der Wirklichkeit zu Stande kommen könne; nun sei aber Christi Erscheinung auf diese

Versöhnung der Idee (Reinheit ꝛc.) mit der Wirklichkeit (Sünde) angelegt, ihre einzige Wirkungsmöglichkeit sei also auch das „rein-geistige“ Gebiet, und je mehr man darnach trachte, diese reinen geistigen Ideen des Christentums, welche als solche volle Wahrheit haben, in der Welt der Wirklichkeit geltend zu machen, um so mehr gefährde man die Objectivität jener Geistigkeit des Christentums — eben weil dasselbe philosophische (poetische) Wahrheit habe, darum könne es keine reale Warheit (historische Wirklichkeit) haben (sein). Diese Spaltung zwischen der realen Wirklichkeit und dem Gedanken (der poetischen Anschauung) gehört einem Schein- oder Schattenleben an, wie es zu wiederholten Malen in Deutschland vorhanden gewesen ist und wiederkehren wird, welches jedoch der nichtdeutschen Welt als „Ideologie“ ein Spott ist; daß aus den Realitäten sich erst die Gedanken entwickeln, ist der Gang der Welt von jeher gewesen, aber den weichen Seelen und den überspannten Idealisten nimmermehr begreiflich zu machen. Kindisch sind andere doketische Instanzen, welche mehr von den untergeordneten Geistern der neuern philosophischen Schulen ausgiengen, z. B. die Vorstellung von Christus als dem Urbild der Menschheit, dem Mittelpunkt der Neugestaltung des Menschengeschlechts ꝛc. sei eine von Grund aus irrige, darum, weil die Idee sich nicht in einem Individuum, sondern allezeit in einer größern Anzahl von Individuen darstelle. Das ist schon auf dem Gebiete des weltlichen Lebens (Poesie, Politik, Wißenschaft) eine lächerliche Unrichtigkeit, noch lächerlicher und eigentlich albern aber wird diese doketische Afterweisheit, wenn sie den eben bezeichneten Satz weiter dahin formuliert: vor allem sei nicht das erste Glied in der Reihe der Erscheinungen das vollkommenste, sondern gerade umgekehrt: von allen folgenden Gliedern sei das spätere jederzeit das vollkommenere in Vergleichung mit den frühern Gliedern. Die Geschichte beweist in allen ursprünglichen Lebensbedingungen gerade das Gegenteil. — Zuletzt hat sich denn

dieser Doketismus als „mythische Anschauung vom Christentum“ dargelegt — offenbar wenigstens im Namen mit einem der lächerlichsten Irrtümer, die es jemals gegeben; Mythen liegen im Anfange der Völker, niemals am Ende. Aber der moderne mythische Doketismus ist außerdem noch auf die unzuläßige petitio principii gebaut, daß in der Geschichte ein verkümmertes, verzerrtes, willkürlich ausgemaltes rc. Bild von Christus enthalten sei. Das heißt nun, nicht etwa die fides divina wegwerfen, sondern auch die fides humana unter die Füße treten, und ist eine Folge der an Irrsinn streifenden Vorstellung, als ließen sich Welterfolge (deren doch das Christentum einer ist) durch Absichten und Künste erreichen, wie das freilich der religiöse wie der politische s. g. Liberalismus sich einredet, weil er selbst nichts anderes vermag, als Willkürtendenzen verfolgen und Künste machen.

Beide Irrtümer, der ebionitische wie der doketische, halten die Einheit der Persönlichkeit fest, aber so, daß sie das Störende, die Zweiheit der Naturen, aufheben; der eine die göttliche, der andere die menschliche Natur eliminiert. Anders der nestorianische und der ihm gegenüber liegende eutychianische (monophysitische) Irrtum. Beide halten die Zweiheit der Naturen fest, der eine aber so, daß er die Einheit der Person beeinträchtigt, vielmehr geradezu aufhebt, der andere so, daß er das Wesen der Naturen benachteiligt. Diese Irrtümer sind erst möglich, wenn Ebionitismus und Doketismus überwunden sind, und es sich nunmehr um den Act der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in einer Person, so wie um die Modalitäten dieses Actes handelt. Die Irrtümer selbst sind zwar bereits im 5. Jahrhundert durch das Ephesinische und das Chalcedonensische Concil, bzw. im 7. Jahrh. durch die Verwerfung des Monotheletismus beseitigt worden, aber die Consequenzen derselben dauern noch jetzt fort, und bilden einen Hauptdifferenzpunkt zwischen der reformierten und der lutherischen Christologie; die erstere ist sehr deutlich

nestorianisch, die andere hat große Mühe, den Vorwurf des Monophysitismus von sich abzuwehren. Und es ist in der That sehr schwer, auf dem Wege positiver Festsetzungen dem allerdings offenbar zerstörerischen nestorianischen Irrtum auszuweichen, ohne in speculative, den Schriftinhalt weit überschreitende Formeln sich zu verstricken und eben durch dieselben wenigstens den Anschein monophysitischer Anschauungsweise auf sich zu ziehen. Soll man indes Irrtümer mit einander vergleichen und zwischen Irrtümern wählen, so ist der monophysitische Irrtum jedenfalls der minder gefährliche. Daß jedoch die Lehre der A. C. und Apologie auch in der Fortbildung, welche sie bis zur C. F. und in derselben erfahren hat, keineswegs notwendig dem Irrtum des Eutychianismus unterliege, wenn anders besonnen verfahren wird, soll der Verfolg zeigen.

Die Grundlage der gedachten beiden Divergenzen lag bekanntlich in dem Unterschied zwischen dem Lehrtropus der antiochenischen und alexandrinischen Schule; jene vorzugsweise zur Opposition gegen die Lehre des Apollinaris berufen, hatte die Aufgabe, der Vermischung der menschlichen Natur mit göttlichen Naturelementen, der Beschränkung des Menschlichen durch das Göttliche (Ersetzung des νοῦς durch den λόγος, wiewol νοῦς keine Substanz, sondern nur die Kraft einer Substanz bezeichnet, was jedoch in der damals schon längst eingetretenen Verwirrung des griechischen Sprachgebrauchs von Apollinaris sowol wie von seinen Gegnern übersehen wurde und noch jetzt oft übersehen wird) entgegen zu treten; ihr lag also alles daran, die menschliche Natur in ihrer Vollständigkeit, somit den Unterschied der beiden Naturen, festzuhalten und darzustellen. Die alexandrinische Schule, durch eine solche Opposition nicht bestimmt, hielt an der ursprünglichen Anschauung der Einheit der Person fest. Und diese ursprüngliche Anschauung ist auch die einer ursprünglichen Einheit der Person, nicht einer irgendwie gewordenen (so daß

erst der Mensch gewesen, und nachträglich sich der Logos mit diesem bereits vorhandenen Menschen verbunden hätte), wie dieß die evangelische Geschichte unzweideutig feststellt. Darum ist auch von Maria nicht etwa nur ein Mensch, sondern der Gottmensch empfangen und geboren worden, und so heißt sie mit Recht θεοτόκος.

Die Gefahren der Abirrung von der einfachen Schriftwahrheit, so weit dieselbe uns in das Innere dieses Geheimnisses blicken läßt, liegen für die antiochenische Schule darin, in Christus ein Doppelwesen aufzufaßen. Nach ihrer Darstellung war zwar die Gottmenschheit in der Empfängnis begonnen, aber es ist die volle Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen erst das Resultat eines mit der Auferstehung abschließenden Processes; an der Entwicklung der Menschheit, insbesondere auch an ihren Leiden, nimmt der Logos nicht Theil, vielmehr hat er in der Menschheit nur wie in einem Tempel gewohnt; es findet zwischen Gott und Mensch in der Person Christi nur eine συνάφεια, conjunctio, Statt, und Maria hat nicht Gott, sondern Christum geboren, sie ist χριστοτόκος, nicht θεοτόκος; denn Christus war freilich der Geborene, aber nicht Gott. Dem schweren Worte des Apostels Johannes ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο konnte diese Schule nur auf dem Wege ausweichen, welcher diese ganze Richtung bezeichnet: durch die Annahme, es sei dieses Wort des Apostels eine uneigentliche Redensart. Die Richtung aber, welche in dem Nestorianismus liegt, ist im Grunde eben dieselbe, welche schon im Ebionitismus vorhanden war, die Richtung der Abstraction, der Scheidung zwischen dem diesseitig Menschlichen und dem absolut jenseitig Göttlichen. Diejenige Consequenz aber, welcher die antiochenische Schule und vor allem Nestorius, welcher den Irrtum derselben repräsentiert, nicht ausweichen konnte, auch nicht ausweichen wollte, war die, daß sie behaupten mußte und wirklich behauptete, der Sohn Gottes sei nicht gekreuzigt worden, son-

dern nur der Mensch. Damit fällt die Mittlerfunction, damit das Opfer Christi, damit die ganze Erlösung weg.

Für die alexandrinische Schule lag die Gefahr der Abirrung darin, daß die göttliche Natur in Christo aufgefaßt werden konnte als den Bestand der menschlichen Natur gleichsam überwältigend, die Menschheit in sich hinein ziehend (absorbierend) wenigstens in sich transferierend, verwandelnd (letzterer Ausdruck: *μεταβολή*, wurde, so wie der schon ältere Ausdruck *ἀνάκρασις, σύγχυσις*, wirklich gebraucht), so daß die menschliche Natur ihren Wesensbestand der göttlichen Natur gegenüber verlor; diesen Schritt that Eutyches, indem er behauptete, Christus sei seiner *σάρξ* nach nicht gleich wesentlich mit uns gewesen und nach der Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit sei nur eine Natur vorhanden. Dieser Irrtum ist wiederum kein ganz und gar neuer Irrtum, sondern der alte Doketismus — der Idealismus — auf einer neuen Stufe. Dabei aber verliert die Menschenwelt in Christo ihr Ich, ihre unerlaßliche reale Gemeinschaftlichkeit mit dem Erlöser; hat Er eine *σάρξ* angenommen, welche von der göttlichen Natur verklärt (durchdrungen, verwandelt) war, so hat er eben nicht unsere *σάρξ* angenommen, worauf es vor allen Dingen ankommt. Dann war Er kein Gottmensch im eigentlichen Sinn, sondern eher wol ein Mittelwesen, und die Erlösung fällt weg, da von dieser Seite her die Mittlerstellung Christi alteriert ist.

Beide Irrtümer wurden abgewiesen; der nestorianische durch das Concil zu Ephesus 431 und das s. g. ephesinische Symbolum; der monophysitische nebst dem nestorianischen durch das Concil zu Chalcedon 451. Die Formel des chalcedonensischen Concilschlußes (Symbols) aber ist, was den eigentlichen Streitpunkt betrifft, lediglich **negativ** (*ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως*) und enthält als Positive nur die alte Feststellung der einen Person, in welcher die eine wie die andere Natur ohne Beeinträchtigung ihrer Eigen-

tümlichkeit zusammengefaßt ist. Eben so erkannte das Concil die gegen den Monophysitismus gerichtete, aber wesentlich nestorianisch gehaltene Epistola Leonis ad Flavianum (in der hessischen Kirche nicht unwichtig!) auf der einen Seite, die Sendschreiben des Cyrillus von Alexandrien an den Nestorius auf der andern Seite an — gewissermaßen als Grenzmarken.

Wenn aber nun die Kirche sagt und bekennt, wie nicht gelehrt werden soll — und sie thut dieß in unverkennbarer Uebereinstimmung mit der Schrift — hat sie damit den Schriftinhalt über den Modus des Actes der Incarnation und des Wesensbestandes derselben erschöpft? oder weist uns die Schrift auf einen solchen Modus hin, welchen wir noch zum lebendigen Inhalt des Kirchenglaubens zu machen hätten? Hätte damals die Kirche sollen — oder soll sie noch — einen solchen Modus ergründen? und dient der Glaube an einen solchen Modus unserm Glauben an den erlösenden Christus und an den Act Seiner Erlösung? -- Die Antwort hierauf ist vorerst die: Andeutungen über einen solchen Modus gibt uns die Schrift allerdings, und es concentrieren sich dieselben in drei Stellen (Hebr. 2, 14. Joh. 17, 5. Phil. 2, 6—7). Die erste dieser Stelle sagt (*ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν*) daß Christus, dessen Gottheit kurz vorher bezeichnet worden ist, *μετέσχε* des Blutes und Fleisches der Kinder [Menschen] (wie man das *τῶν αὐτῶν* denn ohne die äußerste Künstlichkeit auf nichts anderes als auf *αἷμα καὶ σάρξ* beziehen kann). In diesem *μετέσχε* ist nicht bloß eine, allen und jeden Nestorianismus unbedingt ausschließende Negative, sondern ohne Frage eine Positive enthalten: der Logos hat Theil genommen an dem Fleisch und Blut, Fleisch und Blut sind ihm ein Eigenes, sind sein Ich geworden, er hat Fleisch und Blut nicht etwa nur zu seinem Organ, sondern zu seinem Wesensbestand gemacht, so daß ich den Logos forthin nicht anders faßen kann und darf,

denn mit dem Fleisch und Blut der Menschen. Es ist dieß die assumtio carnis, die ἐνσάρκωσις, welche von dieser, den Ausspruch des Apostels Johannes 1, 14 erläuternden Stelle gelehrt wird. Der Logos hat seine Gottheit, sein göttliches Leben an dem Leben des Fleisches und Blutes Theil nehmen laßen, sich also auch von den Leiden und von dem zeitlichen Tode des Fleisches und Blutes nicht zurückgezogen — hat nicht selbst gelitten, ist nicht selbst gestorben, hat aber das Wesen des Leidens und Todes unmittelbar an sich (theilnehmend, mitfühlend) erfahren; [ich darf also auch sagen: Gott im Fleische ist gestorben; bedenklich bleibt: „Gott ist gestorben", weil hierin nicht so, wie in „Gott ist geboren", die Ensarkose gleich mit ausgesprochen ist.] Er hat aber auch in der Auferstehung, Himmelfahrt und Herrlichkeit die Menschheit nicht abgelegt, sondern behält sie als Sein Ich für und für. Die monophysitische Verwandlung in das Fleisch oder des Fleisches in den Logos, welche man allenfalls in Joh. 1, 14 finden könnte, wird durch diese Stelle abgewiesen, und eine reale Theilnahme an unserer Menschheit von dem Logos prädiciert. — Die andern beiden Stellen heben die andere Seite hervor, die erste weniger bestimmt, die andere concreter. Joh. 17, 5 spricht Christus in seiner ganzen Person, indes freilich vorzugsweise als Logos, als ewiger Sohn des ewigen Vaters. Diese Bitte an den Vater enthält die unleugbare Substanz, daß in diesem Augenblick der ganze Christus, nach seiner Menschheit und nach seiner Gottheit, die δόξα nicht (mehr) hat, welche der λόγος vor der Weltschöpfung hatte. Mag es auch zu viel gefolgert sein, was man (Thomasius) hat folgern wollen, daß der Logos sich der δόξα entkleidet, daß Gott sich „beschränkt" habe, um Mensch werden zu können, so ist doch so viel gewis, daß der ganze Christus die δόξα des Logos wirklich nicht besaß, daß man also nicht mit der vollkommensten Sicherheit dieses Nichtbesitzen der δόξα bloß von der menschlichen Natur verstehen darf

(welche nach der feststehenden Lehre der luth. Dogmatik die δόξα besessen, deren sich aber entäußert habe; s. die Lehre von der exinanitio).

Nicht anders verhält es sich mit Phil. 2, 6—7. In dieser Stelle treten, wie es scheint, die beiden Naturen Christi deutlich heraus, und von dem ganzen Christus, wo nicht sogar vielleicht von dem λόγος, wird unzweideutig gesagt, daß er die μορφὴ θεοῦ nicht behalten, sondern sich derselben entäußert (ἐκένωσε), daß er (V. 8) sich erniedrigt, und daß er eine andere μορφή, die eines δοῦλος, eine dem Menschen gleiche μορφή angenommen habe. Der ganze Christus hat die volle Gottesform, wie dieselbe in die Erscheinung hinein tritt, die Glanzherrlichkeit (μορφή = δόξα) auf Erden nicht gehabt, er hat sie Selbst abgelegt. In dieser Stelle hält es noch schwerer, als in Joh. 17, 5, die Ablegung der δόξα bloß von der menschlichen Natur zu verstehen; denn wo ist diese jemals ἐν μορφῇ θεοῦ vor der Auferstehung gewesen (mit Ausnahme der Transfiguration)?

Also kann sich Gott auch in aller Wesenheit offenbaren ohne die δόξα, ohne die μορφὴ θεοῦ.

Hiermit haben wir nun die volle Offenbarung dessen, was uns schon im A. T. angedeutet wurde, und worauf in der Lehre von Gott schon ist hingewiesen worden: Gott kann, wenn schon ewig, auf die Zeit — wenn schon allgegenwärtig, auf den Raum — eingehen, wenn Er will, ohne an Seiner Gottheit zu verlieren oder dieselbe nur zu verändern, aber er läßt alsdann den vollen Glanz Seiner Gottheit, die von Raum und Zeit nicht gefaßt werden kann, dahinten; er geht auf Raum und Zeit und Menschheit ein d. h. wie man das neuerlich ausgedrückt hat: er beschränkt sich selbst, und in diesem Eingehen auf Raum und Zeit und Menschheit ist Er erst recht Gott, so, daß die Annahme der Menschheit fortan zu dem Wesen des Sohnes gehört. Die übliche (kirchliche) Erklärung zumal von der Philipperstelle ist freilich eine

andere (daß die Menschheit Christi nicht sofort die göttliche δόξα, wie nach der Auferstehung, angenommen habe), aber es wird allezeit schwer halten, einmal, hier die Menschheit allein geltend zu machen (da die Apostel allezeit von dem ganzen Christus reden), und sodann diese Auffaßung auch in Joh. 17, 5 hineinzutragen.

Freilich wird diese Stelle auch dahin ausgelegt: bekleide mich, der ich die Menschheit angenommen habe, mich als Mensch, mit der Doxa, welche ich vor der Incarnation bei dir, als Logos [Sohn] an sich hatte. — Wie dieß nun geschehe, insbesondere wie nun diese Assimilation Gottes an eine Menschenpersönlichkeit sich vollziehe, so daß aus dieser Assimilation eine einzige, ungetheilte und doch hinsichtlich der beiden Substanzen, Gottheit und Menschheit, unvermischte Persönlichkeit hervorgehe — das freilich ist uns nicht geoffenbart, und vor diesem Heiligtum göttlicher Geheimnisse soll alle menschliche Speculation, sollen auch die menschlichen Zungen mit ihrem Bereden dieses Geheimnißes ehrerbietig still stehen. Uns ist es genug, zu wißen, daß, wenn wir hören, es habe Christus geschlafen, er wirklich geschlafen habe, ohne daß der Schlaf von dem ewigen Wachen des Logos durchleuchtet gewesen ist, daß Er wirklich gestorben d. h. der Logos sich mit in den Tod eingetaucht habe, ohne die Stralen des ewigen Lebens durch die Sündennacht, die wir Tod nennen, hindurch glänzen zu laßen; daß Er wirklich von Gott verlaßen gewesen, als Er das Eli Eli rief, ohne daß in dem Moment die Logoskraft der weltschaffenden und welterfüllenden Weltmacht Ihm anders nahe gewesen wäre als eben in diesem Worte der Prophetie des heil. Geistes; daß endlich Er nicht gewußt habe, an welchem Tage und zu welcher Stunde das Gericht eintreten werde, weil Er den Zeit und Welt erleuchtenden Glanz der Gottheit abgelegt hatte. Alle diese Lebensereignisse Christi im Fleisch müßen wir als außerhalb der δόξα stehend, und umgekehrt, die göttliche δόξα, die Er abgelegt hatte, in

jenem ewigen Wachen und Durchstralen der Welt, in jenem leuchtenden Wißen von Allem, in jener Lebenskraft und so zu sagen in jenem Lebensgefühl der Ewigkeit, welches dem Herrn in jenen Stunden abgieng, suchen. Daß jedoch die δόξα auch, wenn Er wollte, die μορφὴ δούλου durchbrechen konnte, haben wir früher bei Erwähnung der Auferweckung des Lazarus und ähnlichen Ereignissen berührt. Hier müßen wir noch besonders der Verklärung gedenken, Matth. 17. Marc. 8. Luc. 9, welche bei Matthäus und Marcus μεταμόρφωσις heißt, so daß er eben die μορφὴ δούλου ablegte und die μορφὴ θεοῦ zeitweise wieder annahm; bei Lucas wird die δόξα Christi ausdrücklich genannt, in welcher er erschienen sei, so daß wir beide Bezeichnungen, welche seine Entäußerung begleiten, hier wiederfinden, und mit gröster Bestimmtheit annehmen müßen, Christus sei auf dem Berge momentan in seine Gottesherrlichkeit zurückgetreten. In der Auferstehung aber bricht nun die δόξα wieder vollständig durch; nun ist Er der δοξαζόμενος, und in dieser δόξα fährt Er auch gen Himmel und sitzt, wahrer Gott und wahrer Mensch, zur Rechten Gottes in Ewigkeit.

Dieß führt indes notwendig weiter, nämlich zur Unterscheidung zweier Stadien, Stände, in der Person Christi, wovon demnächst zu handeln sein wird. Zuvor aber haben wir uns noch mit weiteren dogmatischen Bestimmungen über den Modus des Verhältnisses zwischen den beiden in dem Subject des Gottmenschen vereinigten Naturen zu beschäftigen.

§ 44. 29. Verhältnis der Eigenschaften der beiden Naturen Christi zu einander.

Das Wesentliche und für unsern lebendigen Christusglauben und Erlösungsglauben niemals Aufzugebende ist das, daß wir Christum, wir mögen Ihn anschauen und faßen wie

wir wollen, immer als den ganzen Christus anschauen und auffaßen: immer ist Er zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch; wohin Er seine Gottheit trägt, dahin trägt Er auch seine Menschheit, und wo Er mit Seiner Menschheit gegenwärtig ist und wirkt, da wirkt Er auch mit seiner Gottheit. Die Erlösung ist von Ihm bewirkt nicht einseitig von Seiner Gottheit, und eben so wenig, namentlich nicht im Tode, einseitig von Seiner Menschheit (Irrtümer, in deren ersteren A. Osiander zu verfallen schien, in deren zweiten Stancarus wirklich verfiel), sondern von seiner Gottheit und seiner Menschheit zugleich in ungeschiedener Einheit. Dieß wird durch die Formel ausgedrückt: logos in carne est, ut nuspiam ultra carnem, nuspiam extra carnem sit. Diese unio hypostatica kann nun aber, wenn mit jener μετάσχεσις des Hebräerbriefs Ernst gemacht werden soll, keine bloß äußerliche Verbindung der beiden Naturen sein (d. C. F. sagt: als wenn man zwei Bretter zusammen leime), denn hierdurch wird die hypostatische Einheit wieder aufgehoben, jedenfalls zu einem bloßen Schein herabgedrückt, und wir bekommen dann nicht ein Subject, wohin unser Glaube mit unabweisbarer Energie strebt, weil er von diesem einen Subject ausgegangen ist, sondern zwei Subjecte, zwei Personen, zwei Christus. Es muß eine Gemeinschaft, und zwar eine organisierte, mithin reale Gemeinschaft zwischen diesen Naturen existieren: die göttliche Natur muß an den Zuständen der menschlichen Natur, die menschliche Natur an den Zuständen der göttlichen Natur Theil nehmen, und zwar sich reell beteiligen. Diese gegenseitige Beteiligung der Naturen an einander bezeichnet man als perichoresis personalis (wie perichoresis essentialis in der Trinität gelehrt wird), jedoch nach der C. F. eigentlich doch nur als eine einseitige Perichorese, indem nur von der göttlichen Natur gelehrt wird, daß sie in das Wesen der menschlichen Natur eindringe, nicht aber (was Luther gelehrt hatte), daß auch die göttliche Natur an der

menschlichen Natur Theil nehme (weil man fürchtete, die Unveränderlichkeit der Gottheit durch eine solche wirklich gegenseitige Perichorese zu beeinträchtigen.) Aber dürfen wir sagen: der Logos ist Fleisch geworden, so dürfen wir auch weiter behaupten, er habe sich an allen Zuständen der σάρξ mit Einschluß des zeitlichen Todes reell beteiligt; dürfen wir sagen: der Mensch Jesus Christus sitzt zur Rechten Gottes und regiert alle Welt, so werden wir auch sagen dürfen: die Gottheit habe sich mit in den Tod des Menschen Jesu Christi eingetaucht, in dem Leiden und in dem Tode der Menschheit habe auch sie am Leiden und Tod Teil genommen.

Wollen wir aber diese Gemeinschaft speciell darstellen, begrifflich vollziehen, so kann es nicht fehlen, wir werden auf die grösten Schwierigkeiten stoßen, so wie wir uns positiver Feststellungen bedienen und nicht bloß in der Negative (in dem Ablehnen aller und jeder Trennung der Naturen) stehen bleiben wollen. Schon die Erklärung, welche die Dogmatik der luth. Kirche von jener perichoresis gibt: permeatio (quae non est mutua sed) qua divina natura permeat humanam streift ganz nahe an eine monophysitische σύγχυσις, wie das auch die C. F. zugesteht, freilich mit der Beschränkung, daß das Wort σύγχυσις, mixtio, nicht allein vor, sondern auch nach dem Chalcedonensischen Concil im guten Sinn (d. h. um jede Anspielung auf Trennung der beiden Naturen abzuweisen) gebraucht worden sei. Das schon von den alten Theologen, auch von Luther und der C. F. beigebrachte Gleichnis vom glühenden Eisen, wo Eisen und Feuer auch nicht vermischt, sondern das erstere vom letztern nur durchdrungen sei, paßt als ein Naturgleichnis auch in dem Sinne, wie die Alten es verstanden, nur unvollkommen, an sich aber ganz und gar nicht, weil das Glühen des Eisens nicht in dem Eindringen eines andern homogenen Wesens in das Eisen liegt, sondern das Erwecken einer in dem Eisen liegenden Eigenschaft ist; das Gleichnis von der Vereinigung von Leib

und Seele in dem Menschen ist beßer, reicht aber doch nicht aus, denn in dem Menschen werden nicht zwei Hypostasen in eine Hypostase zusammengefaßt, wie doch in der Gottmenschheit Christi geschieht, wo man nur, um dieser bedenklichen Formel von 2 Hypostasen auszuweichen, von zwei Naturen spricht, während man doch dem λόγος das Prädikat Hypostasis gibt, und von dem Menschen sogar ganz eigens das Wort Person braucht.

Näher aber wird diese Perichorese dadurch bestimmt, daß man auf die Eigenschaften der beiden Naturen eingeht. Kann die menschliche Natur die göttliche Natur aufnehmen, die σάρξ den λόγος in sich aufnehmen, so ist es völlig consequent, auch anzunehmen, daß die menschliche Natur mit dem Ganzen des λόγος auch dessen Attribute habe aufnehmen können. Sollte dieß, wie die Admon. Neost. sagt, ein wesentlicher Widerspruch sein (Nulla enim natura in se recipit contradictoria), so ist jenes in gleicher Weise ein Widerspruch, oder es bleibt bei einer äußerlichen, mechanischen Zusammenstellung zweier getrennt bleibenden Personen in einem Subject. Wenn Christus vermöge seiner Gottheit den Lazarus auferweckte, so that er dieß durch ein mit menschlichem Mund ausgesprochenes Wort; in dieser menschlichen Action seiner menschlichen Sprachorgane muß demnach die göttliche ζωή in diesem Momente vorhanden gewesen sein, oder das menschliche Wort muß ein bloßes Zeichen gewesen, und das Λάζαρε δεῦρο ἔξω eine uneigentliche Redensart sein. Die Unterscheidung, welche hier die Calvinisten anbringen: diese Mitteilung sei nicht geschehen an die humanitas (menschliche Natur als solche) sondern an den homo (den Menschen Jesus, in welchem sich die Gottheit mit der Menschheit vereinigt habe) ist eine gänzlich leere, denn die Menschheit wie sie jetzt (bei uns, in uns) ist, kommt gar nicht zur Frage; es ist und bleibt nur von der Person Jesus, der da ist der Christ, die Rede. Hier wird nun behauptet, 1) es könne von der einen und andern der beiden Naturen

keine Eigenschaft ausgesagt werden, welche nicht Eigenschaft der ganzen Person wäre, 2) es könne von der einen und andern der beiden Naturen keine Handlung (Wirkung) ausgesagt werden, welche nicht auch Handlung und Wirkung der andern Natur wäre. Dabei wird nur vorausgesetzt und muß allerdings ausdrücklich geltend gemacht werden, daß hiermit nicht etwa das Wesen der einen Natur in das Wesen der andern Natur übergienge (wie wenn Waßer aus einem Gefäß in das andere geschüttet würde), nicht eine Gleichmachung der Naturen (exaequatio) Statt finde. (Dieß ist wesentlich gegen Schwenkfeld gerichtet.) Mit dieser Clausel ist diese Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften (communicatio idiomatum) offenbar eine vollkommen richtige Lehre, indem jeder Versuch, sich eine Eigenschaft namentlich der göttlichen Natur Christi vorzustellen, an welcher die menschliche Natur Christi nicht Theil haben könnte, sofort dahin führt, die beiden Naturen außer einander stehen zu laßen, eine wahre *μετάσχεσις* zu leugnen und unwiderruflich dem Nestorianismus anheim zu fallen. Nach dem Vorgange von M. Chemnitz hat denn auch die C. F. und nach ihr die luth. Dogmatik drei (nur die Tübinger Schule vier) Formen der Mitteilung der Eigenschaften aufgestellt nach der Regel: was Christus als Gott nach seiner Natur von Ewigkeit war, das hat er als Mensch in der Zeit empfangen (genera propositionum idiomaticarum):

1) genus idiomaticum, wonach die Prädikate der einen oder andern Natur dem Concretum der Person beigelegt werden, wie wenn Röm. 1, 3 gesagt wird *υἱὸς τοῦ θεοῦ, γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ κατὰ σάρκα* oder 1 Petri 3, 18 daß Christus getödtet worden sei nach dem Fleisch; 1 Petri 4, 1 daß Christus nach dem Fleisch für uns gelitten habe. Hier ist der Sohn Gottes, Christus, die ganze Person, der Gottmensch, von welchem Prädicate ausgesagt werden, welche sich auf die Menschheit gründen. Act. 3, 15. 20, 28. 1 Cor. 2, 8. Gal. 2, 20.

2) genus apotelesmaticum, wonach Handlungen und Zustände, welche auf das Erlösungswerk Beziehung haben, also der ganzen Person angehören, nur von einer Natur ausgesagt werden, wie wenn 1 Tim. 2, 5 gesagt wird, es sei Ein Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Jesus Christus, oder Hebr. 1, 2—3 von dem Sohn, dem Weltschöpfer, dem Abglanz des göttlichen Wesens, gesagt wird, daß er die Reinigung des Menschengeschlechts von den Sünden vollbracht habe; 1 Cor. 15, 3. Gal. 1, 4. 3, 17. Eph. 5, 2.

3) genus majestaticum, nach welchem der menschlichen Natur göttliche Eigenschaften zugeschrieben werden. Joh. 6, 62 (des Menschen Sohn wird auffahren dahin, da er zuvor war) und Joh. 3, 13 (niemand fähret gen Himmel, denn der vom Himmel gekommen ist, nämlich des Menschen Sohn, welcher im Himmel ist) 5, 27 (wo Christus als aus dem Volk Israel hervorgegangen nach dem Fleisch, zugleich Gott über Alles genannt und doxologiert wird). Phil. 2, 10 (im Namen Jesu — als des Menschennamen — sollen sich alle Kniee beugen). Hierher gehören insbesondere alle diejenigen Stellen, welche von dem Sitzen zur Rechten Gottes handeln Matth. 26, 64. Marc. 14, 62. Luc. 22, 69. Röm. 8, 34. Eph. 1, 20. Hebr. 7, 26. 8, 1 so wie diejenigen, welche das Kommen zum Gericht und die Macht, das ewige Leben zu geben, Christo beilegen Matth. 16, 27. Joh. 5, 27. Act. 17, 31. — Joh. 6, 51. 1 Cor. 15, 21, 45 u. a., endlich diejenigen, welche von dem gekreuzigten Christus die Weltherrschaft prädicieren wie Phil. 3, 21 u. a. Für die Allwißenheit beruft man sich auf Col. 1, 19. 2, 3. 9; für die Allgegenwart auf Matth. 18, 20. 28, 20. Eph. 1, 23, 4, 10.

Es läßt sich nicht verkennen, daß man, allein von dem Bestreben geleitet, das Naturenverhältnis in Christo sich klar zu machen, die Lehre so, wie sie hier dargelegt worden, construieren könne, und wirklich finden sich die Ansätze zu dieser Lehre von der κοινωνία ἰδιωμάτων bereits bei Cyrill und

dann bei Joh. Damascenus. In der Wirklichkeit ist jedoch die so gestaltete Ausbildung der Lehre erst von einem ganz andern Gesichtspunkte, dem der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal vorgenommen worden und zu Stande gekommen. Luther hielt unbedingt fest an der unio hypostatica — allezeit und überall ist der ganze Christus von uns zu faßen, allezeit und überall gibt auch sich der ganze Christus uns zu faßen — und diese Einheit der Person Christi vermittelte ihm den Modus der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal: will Er gegenwärtig sein mit Seinem Leib und Blut, so kann er dieß auch, und daß Er es kann, dafür spricht die auch sonst bezeugte reale Theilnahme Seiner Menschheit an Seiner Gottheit; wie jene an der Herrlichkeit (Weltregierung, Gerichtsvollziehung = Sitzen zur Rechten Gottes) überhaupt Theil hat, so auch hinsichtlich der Allgegenwart.

Daher kommt es, daß in diesem Punkte die Lehre der Reformierten von der Person Christi eine wesentlich andere Lehre ist, als die der Lutheraner. Jene erkennen die unio hypostatica allerdings auch an, nicht aber die Lehre von der communicatio idiomatum, am wenigsten jenes dritte genus propositionum idiomaticarum, die reale Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi. Ihnen ist es vor allem darum zu thun, die Naturen aus einander zu halten, und da dieß in den angeführten Schriftstellen nicht geschieht, vielmehr eine Gemeinschaft der Naturen in der Prädicierung derselben durch Eigenschaften der je andern Natur allzu deutlich an den Tag tritt, so erklären sie alle jene Stellen als Redefiguren, alloeosis, und leugnen namentlich die reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften, vor allem die der Omnipräsenz, an die menschliche Natur Christi. Der allgemeine Grund ist ihnen hierbei der: finita natura non excipit quod infinitum est — wiewol dieser Grund, weil er zu viel beweist, gänzlich unzuläßig ist, denn damit beweist man

sofort auch, daß die menschliche Natur nicht fähig gewesen sei, den Logos aufzunehmen. Ist sie aber dazu fähig gewesen, so kann es nicht wol fehlen: sie muß auch fähig gewesen sein (bzw. nach der Auferstehung fähig geworden sein), die Eigenschaften des Logos zu recipieren d. h. ein vollkommen adäquates Organ der mit ihr vereinigten Gottheit in ähnlicher Weise zu werden, wie der menschliche Leib mittels der Seele im ursprünglichen Zustande ein vollkommen adäquates Organ der Neschâmah war, so fern und so weit die mit ihr vereinigte Gottheit zu ihrer Erlösungsmanifestation ein solches Organ gebrauchen will. Leugnet man die Möglichkeit der Teilnahme der menschlichen Natur Christi an den Eigenschaften der göttlichen Natur, so muß man consequenter Weise sämtliche Zustände und Handlungen Christi aus einander legen, und die einen separat der menschlichen, die andern separat der göttlichen Natur zuschreiben, also die Naturen zu 2 Subjecten, die in einem dritten Subject nur äußerlich geeinigt sind, machen. So machte es Zwingli wirklich. Daß jene Omnipräsenz der menschlichen Natur in keiner Weise als eine physische Omnipräsenz, als räumliches Ausgegoßensein durch das Universum, dürfe aufgefaßt werden, versteht sich von selbst, sonst wäre es eben keine göttliche Eigenschaft (wie wir diese räumliche Diffusion als pantheistischen Irrtum bereits in der Lehre von den Eigenschaften Gottes zurückgewiesen haben), noch deren Mitteilung — dann wäre es nur Expansion der Menschheit. Daß man diese Omnipräsenz so faßte Seitens der Calvinisten, war entweder Beschränkung oder böser Wille, in diesem Sinne aber führt sie bei den Calvinisten den Namen ubiquitas carnis Christi.

Aber es läßt sich auf der andern Seite nicht verkennen, daß dieses 3. Genus, zumal die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi den notwendigen Anlaß zu weiteren Fragen gibt. Die zunächst liegende Frage ist die: wie diese Mitteilung (μετάσχεσις) zu denken sei? ob als Teilnahme an

den göttlichen Eigenschaften in derselben, uns freilich unfaßbaren aber unzweifelhaften, Weise, wie die Gottheit auch an dem Tode der Menschheit Teil genommen? oder als realer Besitz der göttlichen Eigenschaften? Hier wird nun erinnert, daß es freilich ein Besitz sei, aber doch dürfe dieser Besitz nicht gedacht werden als ein Besitz der Menschheit als solcher, losgetrennt von der Gottheit (in abstracto), weil hieraus die, streng abgewiesene, exaequatio naturarum folgen würde. Diese Vorstellung ist zwar als logische Operation immerhin zu vollziehen (die göttlichen Eigenschaften sind nicht Eigentum, sondern nur Besitz der menschlichen Natur Christi), aber die reale Vollziehung derselben hat dennoch ihre Schwierigkeiten, denn auch nur der Besitz einer Sache (hier: Eigenschaft), auch derjenige, .welcher nur in ungetrennter Gemeinschaft mit der Gottheit Statt findet, setzt immer eine in gewissem Betracht selbständige Operation des Besitzenden mit der beseßenen Sache voraus, und es käme also, soll die exaequatio naturarum vermieden werden, wieder auf eine neue Bestimmung des Grades der Selbständigkeit oder Unselbständigkeit an, in welcher die menschliche Natur mit den göttlichen Eigenschaften operiere. Auch folgen aus dieser Vorstellung eines realen Besitzes, welcher über eine bloße Teilnahme hinausgeht, noch andere, schwierigere Fragen: ob diese Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur bereits mit der conceptio Statt gefunden habe, oder erst mit der Erlösung eingetreten sei (wie denn das Sitzen zur Rechten, wovon in der Lehre von den Ständen Christi weiter zu handeln ist, den Hauptkampfplatz für die Lehre von der Omnipräsenz darbot)? Ob die Allgegenwart eine unbedingte oder durch den besondern Willen Gottes (des Logos) bedingte (absoluta — wie die Tübinger, oder respectiva — wie die Sachsen [Chemnitz], das nannten) sei [d. h. ob die Menschheit Christi nur in so weit allgegenwärtig sei, wie es von dem Willen der Person bestimt werde d. h. nur im

Abendmal oder auch sonst], und es ist über diese Fragen, welche als speculative einen Abschluß nicht gestatten, auch wirklich zu einem Abschluß nicht gekommen, zumal weil man gefühlt haben mag, daß, wenn man diese Fragen theoretisch verfolgen wollte, man wirklich in den bis daher glücklich vermiedenen wenigstens umgangenen monophysitischen Abgrund stürzen müße, wie die Reformierten ihrerseits unleugbar in den entgegengesetzten nestorianischen Abgrund wirklich getreten sind. Wir sind bei der Verfolgung dieser Frage in der grösten Gefahr, die Menschheit ganz und gar ihres Charakters der Creatürlichkeit zu entkleiden, und uns somit in doketischen Idealismus zu verlieren. Wohnt nämlich der Menschheit Christi von der Empfängnis im Mutterleibe an, wenn auch nur durch Communication, Allgegenwart, Allwißenheit &c. ständig bei, so ist es fast nicht mehr möglich, sich diese Menschheit als eine rein creatürliche, der unsrigen völlig gleiche, zu denken. Halten wir vielmehr mit unsern Fragen an uns, halten wir da an, wo wir so oft in Glaubenssachen anzuhalten genötigt sind: es laßen sich die göttlichen Dinge nicht mit dem irdischen Maßstab meßen: die Leiblichkeit Christi, wiewol ganz und gar unsere Leiblichkeit, hat doch auch Seiten, welche wir nicht faßen — sie ist eine sündlose Leiblichkeit, wie die der Protoplasten vor dem Fall war, und deren Eigenheit wir umsonst zu umschreiben versuchen, und als solche ist sie ferner das Organ nicht allein für die Neschâmah, sondern für die reale ihr innewohnende Gottheit. Hier gelten Gesetze, welche uns diesseits der Auferstehung gänzlich verschloßen bleiben. Versuchen wir nicht, sie zu zu ergründen, wir müßten sonst Gott versuchen.

Diese Unfaßbarkeit der Leiblichkeit Christi, ja der Leiblichkeit des Menschen in der Sünde ist sehr gut hervorgehoben in Unschuldige Nachrichten 1716, 108.

Zweiter Abschnitt.

§ 45. 30. Von dem zwiefachen Stande Christi: Erniedrigung und Erhöhung.

Die Lehre von dem doppelten Stande Christi, dem der Erniedrigung und der Erhöhung, bezieht sich in der jetzigen Gestalt der Dogmatik lediglich auf die Menschheit Christi, nicht auf die Gottheit, als welcher nichts genommen noch wiedergegeben werden könne. Wir haben jedoch vorher bei der Frage nach dem Modus der Fleischwerdung des Logos schon auf die beiden Schriftstellen Joh. 17, 5 und Phil. 2, 6—7 hingewiesen, in welchen es schwer hält, die Ablegung der δόξα lediglich von der menschlichen Natur Christi zu verstehen — wenigstens ist es in der ersteren Stelle kaum irgend möglich — und darum diesen Punkt bereits als einen solchen bezeichnet, in welchem die Kirchenlehre, die sich über das Verhältnis der Naturen in Christo bis zum Chalcedonensischen Concil nur negativ ausgesprochen hat, vielleicht noch einen positiven Schriftinhalt zu erschöpfen und dem gemäß sich noch weiter, auch positiv, auszusprechen haben möchte.

Wie die Lehre von den Ständen Christi aber jetzt steht, so hat sie folgende Grundlage. Die Menschheit Christi, welche von der Gottheit ist angenommen worden, und welcher nach der Lehre von der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften eine göttliche Herrlichkeit zu Teil werden mußte, hat dieselbe von Anfang ihres Werdens an zwar beseßen, aber es hat sich der Sohn Gottes für seine Menschheit dieser Herrlichkeit freiwillig begeben, entäußert, um den Zustand vollkommenen Gehorsams in dieser seiner Menschheit darzustellen, und in allen Stücken der gefallenen Menschheit gleich zu werden, ausgenommen in der Sünde. Aber es ist ihm, nachdem er seine Menschheit hatte gehorsam sein laßen bis zum Tode,

ja bis zum Tode am Kreuze, für diese seine Menschheit die göttliche Glorie in der Auferstehung, in der Himmelfart und in dem Sitzen zur Rechten Gottes gegeben, Er ist erhöhet worden nach Seiner Menschheit, und in dieser erhöheten Menschheit regiert und herscht Er mit dem Vater und dem Geiste immer und ewiglich. Hiernach gibt es einen status exinanitionis und einen status exaltationis für die Menschheit Christi; der erstere Name ist aus Phil. 2, 7 (ἐκένωσε, exinanivit Vulg.) der andere aus V. 9 entlehnt.

Menschwerdung und Exinanition sind nach luth. Lehre zwei Acte; die Menschwerdung schließt die Annahme der Menschheit mit Mitteilung der göttlichen Eigenschaft nach κτῆσις und χρῆσις ein; dieser Eigenschaft (bzw. der χρῆσις oder κτῆσις) entäußert sich dann wieder die menschliche Natur. Wir würden, mit Hinzunahme von Joh. 17, 5 auch sagen: nicht allein die Menschheit Christi nimmt die göttliche Glorie nach der Auferstehung wieder an, sondern in der Himmelfart nimmt auch der λόγος seine göttliche δόξα wieder an, welche er in der Menschwerdung abgelegt hatte. Nunmehr aber fragt es sich für diejenigen, welche die communicatio idiomatum lehren, wie verhält sich dieselbe zu dem status exinanitionis? Sie findet Statt im status exinanitionis, das kann unter Voraussetzung jener Lehre kein Zweifel sein, aber unter welchen Modalitäten findet sie Statt? Daher der Streit der Tübinger und der Gießener Theologen von 1616—1624 über die κένωσις und die κρύψις. Beide behaupteten für den status exinanitionis die κτῆσις der göttlichen Eigenschaft für die menschliche Natur; die Tübinger aber auch die χρῆσις, welche nur verborgen gewesen sei (κρύψις), die Gießener leugneten die χρῆσις und behaupteten die κένωσις.

Es versteht sich von selbst, daß mit dieser exinanitio nicht gesagt sein soll, die göttliche Natur habe sich von der menschlichen abgesondert, der menschlichen Natur sei der Besitz der Eigenschaft der göttlichen Natur an und für sich entzogen, unmöglich gemacht worden (wie denn die Gießener Theologen im Streit mit den Tübingern 1616—1624 sich zu dem Extrem treiben ließen der λόγος habe, während

Christus auf Erden gewesen, im Himmel fortwährend die Welt regiert, was nichts anderes ist als der ärgste Nestorianismus), sondern nur so viel, daß der Gebrauch, die Ausübung der von der Gottheit auf die Menschheit übergehenden Glorie von der Empfängnis an bis zur Auferstehung (Begräbnis) cessiert habe, wann und wie weit der Herr dieses Cessieren zur Ausführung des Erlösungswerks nötig erachtete.

Zu diesem status exinanitionis gehört nun die Empfängnis, die Geburt, die Beschneidung und der Gesetzesgehorsam überhaupt, das Wachstum des Leibes und die Entwicklung des Menschengeistes, der Verkehr unter und mit den Menschen (conversatio visibilis Christi his in terris) mit allen Beschwerden, welche mit diesem Verkehr in einem natürlichen Menschenverhältnis verknüpft sind, das zum Kreuzestode führende Leiden (passio magna), der Tod und das Begräbnis. In allen diesen Acten und Zuständen muß jegliche Einwirkung der göttlichen Natur auf die menschliche als ausgeschloßen gedacht werden, weil durch eine solche Einwirkung die Warheit der Menschheit, die Wirklichkeit menschlicher Zustände als solcher alteriert und der Monophysitismus, wenn auch auf anderem Wege, wieder eingeführt werden würde; es ist nach den Worten der Apostel eine wirkliche κένωσις eingetreten, d. h. ein gänzliches Aufhören des Gebrauches, und darf nicht mit den Tübingern 1616—1624 angenommen werden, es habe die menschliche Natur die göttliche Herrlichkeit in allen diesen Zuständen nicht allein beseßen, sondern auch gebraucht, allezeit mit Ausnahme einzelner, auf das Erlösungswerk bezüglicher Fälle ausgeübt, diese Ausübung aber, vor den Augen der Menschen verborgen (κρύψις), was nichts anderes ist als doketischer Idealismus. Gerade umgekehrt muß behauptet werden, daß Christus für seine menschliche Natur die göttliche δόξα mit Ausnahme einzelner Fälle nicht gebraucht (wir können auch, wie bereits öfter bemerkt, recht füglich sagen: überhaupt abgelegt) habe.

Von diesem Standpunkt aus wird es allerdings (falls man nicht noch höher hinaufsteigen und, wie wir gethan, eine reale κένωσις auch von dem sich incarnierenden Logos annehmen wollen) vollständig begreiflich, wie Christus sagen kann: „der Vater ist größer als ich"; „ich thue nur das, was mir vom Vater übergeben worden" u. dgl.; von diesem Standpunkte aus werden auch jene früher bereits erwähnten Zustände der allmählichen Entwicklung (Zunehmen an Weisheit) des Schlafes, des Schmerzes &c., endlich auch die Zustände der realen Gottverlaßenheit in der Versuchung in der Wüste, im Garten und am Kreuze, so wie des Todes einfach faßlich, nur daß wir die reale (man könnte sagen: passiv-reale) Teilnahme der Gottheit an diesen Zuständen damit nicht ausschließen, daß wir dieselben als rein menschliche, durch die göttliche δόξα nicht getragene, aber von der Gottheit miterfarene (mit empfundene), Zustände bezeichnen.

Der Streit der Gießener Theologen und der Tübinger um die κένωσις und κρύψις war kein Wortstreit, sondern nur eine Erneuerung des Nestorianismus und Monophysitismus auf höherem Standpunkte (unter Voraussetzung der communicatio idiomatum): die Gießener treten für die κένωσις ein, um die Realität der Menschheit Christi festzuhalten, die Tübinger für die κρύψις, um die Einheit der Person Christi als des Gottmenschen, nec caro extra λόγον, nec λόγος extra carnem, festzuhalten; so wie aber die κένωσις abstract gefaßt und durch alle Consequenzen durchgeführt wird, wird sie baarer Nestorianismus; so wie dasselbe mit der κρύψις geschieht, wird diese eben so gewis baarer (Monophysitismus) Eutychianismus. Daß in dieser Abstraction der Fehler liege, konnte man damals nicht einsehen, und deshalb ist auch die sächsische Decisio 1614 so unsicher ausgefallen. Beßer ist es, man macht mit der δόξα πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, welche der Sohn bei dem Vater hatte Joh. 17, 5 völligen Ernst, wozu sich die damalige Zeit bei der unbestrittenen Herschaft eines abstracten Gottesbegriffes nicht entschließen konnte.

Zwischen dem Zustande der Erniedrigung und dem der Erhöhung liegt der Aufenthalt Christi im Paradies Luc.

23, 43, im Hades Act. 2, 24—31, hinsichtlich dessen man ungewis gewesen ist, ob man denselben zu dem einen oder andern Zustand rechnen solle. Da nach der zweiten der angeführten Stellen es ganz zweifellos ist, Christus habe sich zwischen dem Tode und der Auferstehung in demselben Zustande befunden, welcher in der weissagenden Stelle des Psalms (Ps. 16, 8 f.) bezeichnet wird, der Aufenthalt im Scheol aber zu den specifisch menschlichen Dingen, mit zu dem Elend des Todes, gehört, so ist es eben so zweifellos, daß der Zwischenzustand noch mit zu dem status exinanitionis gehört. Daran ändert der Umstand, daß dieser Hades (Scheol) für ihn das Paradies ist, nichts; es ist das eben der Aufenthaltsort im Todtenreich, welcher den alttestamentlich gehorsamen Gliedern des Volkes, den Menschen als solchen also, zukommt, und schwerlich anders zu faßen, als der Schoß Abrahams. Die älteste Ansicht ist übrigens die (Rufin in der Exposition des Apost. Symb.), daß Christus in den Scheol gegangen, um die dort vorhandenen Frommen von da mit sich in das Paradies zu nehmen. Nicht anders verhält es sich mit 1 Petr. 3, 19, welche Stelle, betrachtet man sie unbefangen, hierher zu ziehen ist.

Es ist eine zusammenhängende Darstellung von V. 18 an: Leiden, Opfer, Tod (V. 18), aber Lebendigmachen (bleiben) nach dem Geist, Hingehen und Predigen den Geistern im Gefängnis (V. 19), Auferstehung (V. 21), Himmelfart und Sitzen zur Rechten Gottes (V. 22), so daß man das Hingehen und Predigen nicht aus diesem historischen Zusammenhang der Begebenheiten loslösen kann. Hat Christus in diesem Zustande jetzt, am Ende der zweiten Welt, das κηρύσσειν vollbracht an denen, welche zur Zeit Noahs, in der ersten Welt, nicht glaubten, so wird er dieses κηρύσσειν nicht anders vollzogen haben, als er das κηρύσσειν auch oberhalb des Hades, im Leben des Fleisches, vollbracht hat. Diese Predigt ist aber doch wol nur eine Zornpredigt, keine Gnadenpredigt gewesen (dieß zeigt das was V. 20 steht sehr deutlich: durch das Waßer sind, wie durch die Taufe, deren Vorbild die Rettung Noahs ist, nur 8

Seelen gerettet worden, was nicht getauft ist, ist verloren, also auch die ehedem nicht glaubenden.)

Von einem Eingehen in die Welt der Verdammten (Teufel) und von einem Triumph Christi über den Teufel in diesem Zwischenzustande weiß die heil. Schrift nichts, und gehört dieß lediglich einer, noch dazu äußerst unklaren christlichen Mythologie an. Fragt man aber nach dem Zustande Christi in diesem Zwischenreich, nach dem Verhältnis seiner menschlichen Seele und seines menschlichen Geistes zum Leibe, und vollends nach dem Verhältnis der Gottheit zu der gestorbenen Menschheit, so ist die einfache Antwort, daß wir davon eben gar nichts wißen. Anfang und Ende des Menschen ist in tiefes Dunkel gehüllt. Nur das muß auch hier festgehalten werden: die ganze Person ist wie gestorben und begraben, so auch in den Scheol eingegangen, auch die Gottheit, welche, von der Menschheit untrennbar, die Menschheit in den Tod und in das Paradies begleitet hat, wenn auch der δόξα entkleidet. Freilich läßt sich allenfalls sagen: ist Christus im Paradies gewesen, so wird er hier doch wol eben so aufgetreten sein, wie damals, als er mit den Personen zusammen war, welche im Schoße Abrahams sich befanden, Mose und Elia — damals blitzte Seine δόξα hindurch, und so wird es auch hier gewesen sein; aber wir wißen das doch nicht. — Was wir wißen, beschränkt sich darauf, daß Er in diesem Zwischenzustande lebendig gewesen sei im Todtenreiche, und zwar im Paradies, nach Analogie Seines Lebens im Fleische. Die Kirchenlehre (F. C.) hat sich über diesen descensus sehr unvollständig ausgesprochen, entschieden unrichtig aber ist die reformierte Faßung dieser Lehre (Heidelb. Katech. 44), nach der dieselbe (aus Misverständnis von Act. 2, 24) nichts Anderes enthalten soll, als die Darstellung der Schmerzen, die Christus am Kreuz erduldet habe. Es zeigt sich hier, wie auch sonst im Heidelberger Katechismus eine, wo nicht flüchtige, doch sehr mangelhafte und einseitige Schriftbetrachtung.

Zum status exaltationis gehört:

1. Die Auferstehung, in welcher der Sieg über Sünde, Tod und Teufel eingeschloßen liegt. In diesem Acte liegt eine Veränderung (Verklärung) der leiblichen Menschennatur Christi, vermöge deren die menschliche, allerdings beibehaltene, Leiblichkeit Christi nicht mehr durch die Schranken der Räumlichkeit gebunden war. Wie es den heiligen Evangelisten, zumal dem unbezweifelten Augenzeugen, Johannes, ganz besonders darum zu thun ist, die Realität der großen Passion und ganz besonders, die Realität des Todes Christi genau zu beurkunden, so ist den heil. Aposteln überhaupt die Anerkennung der Realität der Auferstehung Christi das Wichtigste in ihrer ganzen Verkündigung von Christo. Und so ist es. In der ganzen Geschichte der christlichen Kirche zeigt es sich, daß das Bekenntnis zu Christo dem Auferstandenen die Sonne ist, welche, so wie sie einmal in den Herzen aufgegangen ist, das ganze Gebiet der Offenbarung aus der fernsten Vergangenheit her und in die fernste Zukunft hinein mit einem Male beleuchtet, und alle andern Bekenntnisse zu den Schriftthatsachen sofort hinter sich her zieht. Die mächtige Freude, die uns aus dem Rufe: „der Herr ist warhaftig auferstanden (ὁ κύριος ἠγέρθη ὄντως)" entgegen tönt, erfüllt noch immer die Herzen der Menschen mit einem (dießmal wirklich und nicht bloß phrasenhaft so genannten) unaussprechlichen Siegesgefühl, so wie sie zu diesem Bekenntnis durchgedrungen sind. Gegen keine Thatsache der Offenbarung haben sich darum auch von jeher, zumal in diesen letzten Zeiten des großen Abfalls (seit 150 Jahren) die Angriffe der Feinde des Evangeliums mit solcher Beharrlichkeit und Energie gerichtet, wie gegen diese Thatsache der Auferstehung; die Feinde erkennen wol, daß in dieser Anerkennung die Anerkennung Christi als des Herrn und Gottes liege — daß, so wie wir die Auferstehung anerkannt haben, dieselbe sich reell in uns reproduciert, und darum concentriert sich die Ansicht der Feinde, nachdem man die kleinen

Mittel des Wolfenbütteler Fragmentisten hat aufgeben müßen, consequent darin, daß die Auferstehung Christi auf einem Betruge beruhe. Daß hiermit die ganze christliche Menschheit noch viel dümmer und schlechter gemacht werde, als dieselbe kraft der Erbsünde ist — welche doch von eben diesen Personen verworfen wird — das bedenken diese Feinde nicht, wie denn die tiefste Blindheit das Erbteil der Feinde Christi ist. Ueber die Bedeutung der Auferstehung Christi für den christlichen Glauben und das christliche Leben vgl. Act. 2, 24. 1 Cor. 15, 17 f. Röm. 4, 25. 1 Petri 1, 3. 2 Cor. 4, 14. 1 Theff. 4, 14. Röm. 6, 4. 2 Cor. 5, 15. Nach dem bisher Erörterten versteht es sich von selbst, daß die Auferstehung Christi vorzugsweise als eine Auferweckung durch Gott den Vater dargestellt wird (sie gilt ja der Menschheit), wodurch natürlich übrigens die Macht des Herrn „sein Leben zu geben und wieder zu nehmen" nicht beeinträchtigt wird nach seiner Gottheit. (Joh. 10, 18).

2. Die Himmelfart, ἀνάβασις. Der Vorgang der Himmelfart ist ein räumliches Durchbrechen der allgemeinen tellurischen Schranken, wie die Auferstehung ein Durchbrechen der besondern tellurischen Schranken. Die Möglichkeit derselben beruhet in der Veränderung (Verklärung) der Leiblichkeit Christi, welche die letztere in dem Uebergang aus dem Tode in das Leben erfahren hatte, und ist so sehr die unmittelbare Folge der Auferstehung, daß die Apostel Matthäus und Johannes dieselbe, als sich aus der Auferstehung von selbst herleitend und verstehend, nicht erwähnen, cf. Joh. 20, 17; die apostolischen Darstellungen dagegen sind voll der Zeugnisse, daß Christus in den Himmel übergegangen sei, zur Rechten Gottes sitze, und von dort wiederkommen werde, ja ihre ganze Lehre hat fast in jedem Satze dieß zur notwendigen und unabweisbaren, bald direct bald indirect ausgesprochenen Voraussetzung.

3. Das Sitzen zur Rechten Gottes (ἐκάθισεν

ἐκ δεξιῶν θεοῦ Marc. 16, 19. Matth. 26, 64. Röm. 8, 34. Eph. 1, 20 f. Col. 3, 1. Hebr. 1, 3. 8, 1. 12, 2. 1 Petri 3, 22. Dieses Sitzen zur Rechten Gottes ist identisch mit der Annahme der göttlichen Allmacht und Weltregierung, und darf nicht, wie die reformierte Lehre thut, als ein localer Zustand betrachtet werden; es ist nichts anderes, als was Christus Matth. 28, 18. Joh. 17, 2 von sich aussagt. Die Weissagung dieses Sitzens zur Rechten enthält Ps. 110. Die Annahme einer Räumlichkeit, in welcher Christus zur Rechten Gottes sich befinde, ist durch die ganze Darstellung, welche durch das N. T. hindurch gehet, ausgeschloßen, mit der Gottheit alsdann schwer vereinbar, wenn, wie eben die reformierte Lehre will, Christus wenigstens seiner verherrlichten Menschheit nach, an diese Räumlichkeit gebunden sein soll, und überhaupt eine beschränkte, fast kindische Vorstellung. Jedenfalls führt diese Bindung an einen räumlichen Aufenthalt der Menschheit zu einer völlig entschiedenen Trennung der Gottheit und Menschheit in dem verherrlichten. Die Menschheit Christi, und diese ist es nur und kann es nur sein, welcher Gewalt gegeben ist über alles Fleisch (Joh. 17, 2), welcher alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18), muß nach dem Vollzug der Erlösung gedacht werden als mit den Kräften der göttlichen Weltregierung für die zu erlösende Welt permanent ausgestattet (was den wesentlichen Inhalt des Briefs an die Hebräer bildet, aber nichts weniger als einen von dem paulinischen Lehrtropus verschiedenen Lehrtropus in sich schließt), so daß seine Erlösungskraft unabläßig im Heiligtum des Himmels thätig ist, stetig fortwirkt (Hebr. 7, 24—27. 8, 1—4), und nicht etwa bloß historisch, rückwärts schauend, aufgefaßt werden darf. Hiermit ist wesentlich verbunden die unabgebrochene, hohepriesterliche Fürbitte (intercessio s. u.), und diese kann nur von der Menschheit, aber von dieser doch nur unter Voraussetzung einer, die ganze Erlösungswelt mit specifisch göttlicher Kraft umfaßenden,

und mit dieser ewigen Gotteskraft ausgestatteten Menschheit ausgeübt werden. Als Correlat dieser göttlichen Weltregierung, welche von der Menschheit ausgeübt wird, muß nun auch die Anbetung Christi gefaßt werden, welche hiernach nicht etwa bloß seiner Gottheit (s. o.) gelten kann, welches letztere sich vielmehr ganz von selbst versteht, wenn Christus wahrer Gott ist. Sie gilt auch der erhöheten Menschheit. Daraus folgt denn aber wieder rückwärts ein nicht zu verachtendes Argument für die communicatio idiomatum, praktischer Art: Wenn wir (wie übrigens ganz allgemein, auch von den nestorianisch Gesinnten, angenommen wird) die erhöhete Menschheit Christi anrufen, so setzt dieß Kenntnis Christi von unserem Gebete notwendig voraus. Hat nun Christus diese Kenntnis vermöge seiner bloßen Menschheit, als eine beschränkte, endliche Kenntnis, oder vermöge einer Alles umfaßenden, göttlichen Allwißenheit, welche der Menschheit beiwohnt? Wir werden nicht anstehen dürfen, die erste Hälfte dieser Frage zu verneinen, die zweite auf das Entschiedenste und Nachdrücklichste zu bejahen.

Mit der Himmelfart und dem Sitzen zur Rechten Gottes hängt nun auch unmittelbar Christi Wiederkunft zum Gericht 2c. zusammen. Es ist eine dreifache Seinsweise Christi: 1. als Gottmensch in dem Zustande der Erniedrigung, in der *κένωσις*, das ist der „historische" Christus; 2. als Gottmensch in dem Zustande der *δόξα*, welcher verschiedene Stufen hat: Auferstehung, Himmelfart, Weltregierung (Sitzen), der gegenwärtige Christus; in diesem Zustande ist Er uns am nächsten; 3. als Gottmensch bei seiner Wiederkunft, wo wir den Verherrlichten so wiedersehen werden, wie Er gen Himmel gefahren ist, sichtbar auch für das irdische Auge überhaupt, nicht bloß wie bei der Himmelfart für die Apostel, und nach der Himmelfart nur für Stephanus und Paulus; immer aber Derselbe Hebr. 13, 8.

Der Frage, welche wol hin und wieder aufgetaucht ist,

„wie es zugehe, daß nur eine Person in der Trinität Mensch geworden, und ob nicht die Wesenseinheit der Trinität gestört werde,“ wollen wir mit Luthers Antwort begegnen: „das wollen wir sparen bis in jenes Leben, da werden wir es in dem Spiegel der heil. Dreifaltigkeit von Angesicht zu Angesicht sehen. Hier aber wollen wir schlecht und recht und einfältig dem Worte glauben und vertrauen, weiter können wir's nicht bringen.“ Die Frage ist aber als solche eine Irrfrage. Hinter dieser Frage versteckt liegt nämlich die geläufige aber grundirrige Vorstellung, als habe der Logos sich in der Menschwerdung aus dem Kreiß der Gottheit gleichsam losgelöst, um in einen der Gottheit fremden Lebenskreiß überzutreten. Dagegen trat Schwenkfeld mit völlig richtigem Grundgedanken, aber freilich mit irrigen Ausführungen desselben auf. Faßen wir jedoch die Ebenbildlichkeit des Menschen als Ebenbildlichkeit nicht mit einem abstracten Gott, sondern mit dem Gott, welcher sprach, mit dem איה", welcher sich fortwährend manifestieren wird in Seinem Ich, mit dem Logos, dem Weltschöpfer, mit dem Sohne auf, so verliert selbst diese, an sich vorwitzige, Frage fast alle ihre Seltsamkeit. Dann gehört nämlich die Menschheit mit in den Wesenskreiß des Sohnes. Es ist die bereits früher bezeichnete Eigentümlichkeit der Menschheit als ἴδια des λόγος, welche den Menschen unmittelbar an das Wesen Gottes des Sohnes heranrückt: der Mensch darf nicht aufgefaßt werden als ein dem λόγος fremdes Subject. Wie weit man einst von dieser Vorstellung abgekommen war und sich in die wahnsinnigsten Abstractionen verloren hatte, die man gleichwol als tiefe Weisheit verkaufte, zeigt sich in der spätern scholastischen Periode, wo man ganz ernsthaft erörterte: ob Gott auch durch einen Stein die Menschen habe erlösen können? und die christliche Mythologie ist diesen Weg bekanntlich in dem allerdings tieffinnigen aber doch ursprünglich heidnischen Mythus vom heiligen Gral gegangen.

Als Anhang zu der Lehre von Christi Person und zwiefachem Stande möge noch mit einigen Worten die Rede sein von dem Verhältnis der Speculation zu dieser Lehre. — An sich ist dieselbe, wie bereits Eingangs gesagt wurde, der Speculation gänzlich unzugänglich, da dieselbe auf einem historischem Factum beruhet, und Christi Person zum Gegenstand der Speculation zu machen ist nicht allein eben so widersinnig, sondern noch weit widersinniger, als den Herzog von Friedland mit samt dem 30jährigen Krieg zum Gegenstande der Speculation zu machen. Indes hat sich, wie wir gesehen haben, nicht allein in der alten Zeit der Gnosticismus dieser Lehre bemächtigt, um Christum in das Heidentum, in die Blindheit des Nichtwißens von Gott und Gottes Barmherzigkeit herabzuziehen, sondern auch die Zeit des neuen Abfalls hat gleiche Versuche gemacht. Zuerst in dem öfter erwähnten Socinianismus, welcher wesentlich Ebionitismus ist, doch in manchen Punkten z. B. in der Erhebung Christi zur Weltrichterwürde und in der daraus folgenden Anbetung Christi noch immer einige, wenn schon noch so unklare, Anlehnung an die kirchliche Tradition bewahrte. Durch seine Lehre von dem raptus Christi in coelum wird der sonst nüchterne Socinianismus irre an sich selbst, wird er albern und lächerlich. Roher als der Socinianismus ist der Deismus und Rationalismus, zwei Anschauungen, welche ganz ebionitisch, nur plumper aggressiv gegen Christi Person sind als der Ebionitismus. Der Supernaturalismus warf, wie der Rationalismus, die Lehre von den zwei Naturen in Christo hinweg, und half sich meist mit dem weder kalten noch warmen Ausdrucke „Göttlichkeit Christi". Der sublimiertere Rationalismus (Kant selbst, Jakobi 2c.) producierte dagegen eine Vorstellung, welche in der s. g. gebildeten Welt noch heute in so weit herschend ist, als letztere Christum nicht geradezu verwirft. Es ist die: die Idee ist Christus d. h. wie Kant sagte: Christus ist die Menschheit in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit;

dieses Ideal ist ewig, ist vom Himmel gekommen, hat sich bethätigen (im Kampfe realisieren) müßen; durch Eingehen auf diese Idee wird der Mensch göttlich ꝛc. Und Jakobi erklärte gleichfalls, Christus sei das den Menschen angeborene Ideal; beide folgten hier eigentlich nur Lessingischen Vorgängen. Dem gegenüber muß der Satz des feinen Rationalismus umgekehrt werden: Christus ist die Idee, anstatt die Idee ist Christus. Denn, wie schon Jakobi mit dürren Worten erklärte, aus diesem Satze „die Idee ist Christus“ folgt keineswegs, daß diese Idee nun auch realisiert worden sei oder überhaupt realisierbar sei: „das könne man nicht wißen.“ Das heißt den doketischen Idealismus auf die Spitze, zur Vernichtigung der Wirklichkeit, treiben, und diejenigen, welche meinen „man könne jenes Realisieren nicht wißen“, treten völlig außerhalb des christlichen Lebenskreißes, scheiden sofort factisch aus der christlichen Kirche aus. — Nächst diesem verfeinerten Rationalismus trat noch eine andere Species desselben auf: der ästhetische Rationalismus, welcher von der Friesischen Philosophenschule (zumal von de Wette im Theodor) vertreten wurde: alle Prädicate von Christo dem Gottmenschen haben ihre volle Berechtigung, aber eben nur auf dem Gebiet, auf welchem dieselben naturgemäß versieren: auf dem Gebiete des frommen Gefühls; auf diesem Gebiete ist der Glaube an den Gottmenschen, an seine Auferstehung, Himmelfart ꝛc. etwas ungemein Schönes, Wolthuendes ꝛc. Ob die Sachen sich wirklich so verhalten, braucht gar nicht gefragt zu werden — sie können sich recht gut, näher besehen, auch anders verhalten, sie behalten aber doch immer ihre Warheit, wie jede poetische Darstellung in sich wahr ist, wenn sie gleich, aufgelöst in Realitäten, zerfließt (Naturschilderungen). Mit dieser kindischen Ansicht sind die naiven Gemüter lange Zeit eingelullt worden, und es hat dieselbe äußerst schädlich, mitunter schlimmer als der platte Rationalismus, gewirkt, weil sie beßere Geister geradezu verhinderte, zu dem lebendigen Christus zu kommen,

und noch jetzt ist sie nicht ganz ausgestorben, zumal bei weibischen, unentschiedenen Charakteren, zumal den guten Seelen, welche gern etwas Christentum zum Thee genießen. Das heißt aus dem Christentum willentlich eine Mythologie machen, und wir kommen damit auf die Zeiten vor der Reformation zurück quibus historia de Christo cantabatur ut mera fabula, velut Odyssea Homeri.

Schleiermacher gieng zwar über diese ästhetische Ansicht von der Person Christi hinaus, steht aber doch in sehr wesentlichen Punkten noch ganz auf ihrem Boden. Christus war ihm nur derjenige Mensch, in welchem das Abhängigkeitsgefühl am vollkommensten, oder an sich vollkommen, vorhanden war — was wir an Abhängigkeitsgefühl haben, haben wir einzig und allein durch Christus, und über Ihn hinaus kommen wir nicht. Es ist klar, daß wir hier, nur in anderer Form, wiederum die ältere Vorstellung exhibiert bekommen: die Idee (dießmal die Idee der Abhängigkeit) ist Christus. Darnach fällt der erhöhete Christus begreiflich weg, wie denn Schleiermacher und seine Schule ihr Charakteristisches darin hat, mit dem Christentum in einer vorher nie erhörten Willkür umzugehen: da in dem Tode Christi das Abhängigkeitsgefühl sich ganz besonders manifestiert, so steht der Tod Christi bei Schleiermacher sehr hoch, aber von der Auferstehung &c. will Schleiermacher nichts wißen — ob dieselbe historisch richtig sei, das sei wenigstens ganz unerheblich (eben so die übernatürliche Geburt &c.). Ihm folgte als consequente Fortbildung seiner, so wie der Hegel'schen Lehren, Strauß.

Die Schellingsche und nachher Hegelsche Lehre ist früher wiederholt zur Erwähnung gekommen: die Idee entäußert sich ihrer selbst und wird Welt (= Sohn Gottes) und diese Entäußerung kehrt auch wieder in die Idee (Begriff) zurück. Die rechte Seite der Hegelschen Schule sagt: diese Entäußerung und Rückkehr ist in Christo vollzogen; eine andere Richtung (das Centrum): sie ist nicht vollzogen, aber die Lehre von

Christo ist eine schöne Vorstellung des reinen Begriffs (der Friesschen Weisheit ähnlich); die Linke sagt: sie ist nimmermehr in einem Individuum vollziehbar, und der angeblich historische Christus ist ein schlechtes, ganz ungenügendes Symbol für diese Entäußerung und Rückkehr; vielmehr ist die Gesamtheit der Menschen diese Entäußerung — ich selbst bin an meinem Teil ein Sohn Gottes d. h. des πᾶν. Darin liegen die unverkennbaren Keime des Antichrists.

Aber vergeßen dürfen wir darüber auch nicht die andere Seite, die in der Offenbarung feststehende und wenigstens auf derselben reell fußende Speculation. Es ist nicht zu verkennen, daß schon die Lehrformen der beiden alten theologischen Schulen, zu Antiochia und Alexandria, eine speculative Erweiterung der Schriftlehre enthalten, und noch weniger kann es geleugnet werden, daß diejenige Ausbildung der Lehre zumal von den Eigenschaften der Naturen in Christo und von dem doppelten Stande Christi, so weit sich derselbe auf diese Eigenschaften und deren Verhältnis zu einander bezieht, welche sie im Reformations-Zeitalter von der treu rechtgläubigen luth. Dogmatik erfahren hat, im Wesentlichen nichts anderes sei als begriffliche Erweiterungen und Fortführung der Offenbarung. Man nahm die Begriffe natura, persona, ja die Begriffe Mensch und Gott als vollkommen feststehende und ohne Weiteres durchsichtige Begriffe an, und begann nunmehr das Verhältnis — nicht der Sachen, der Objecte, sondern eben dieser Begriffe und Formeln zu einander logisch zu erörtern. Wir haben dieß an zwei Beispielen bereits gesehen: die Unveränderlichkeit Gottes war zu einem so abstracten Begriff geworden, daß man das Erscheinen Gottes ohne seine δόξα, als unmöglich, gar nicht in Rechnung brachte, und während in der Trinitätslehre der λόγος als Hypostasis nachdrücklichst geltend gemacht wurde, galt er in der Lehre von den Naturen Christi nur als φύσις, Natur, und Logos und Mensch zusammen, von denen Jeder Hypostasis war, erschienen beide

als Naturen und machten nur eine Hypostasis aus. Dazu kam aber weiter, daß man mit der Einsicht in das Wesen des Menschen ganz ohne alle Frage, unbedingt und vollkommen, in das Reine gekommen zu sein meinte, und gerade davon war das 16. und 17. Jahrhundert am weitesten entfernt, vielmehr durchaus abhängig von überkommenen scholastischen Schematismen. Ist aber das Wesen des Menschen nicht vollkommen durchsichtig — und das ist es eben nicht — so kann wol von dem Factum, daß Gott sich mit der Menschheit vereinigt und die menschliche Natur an sich genommen, mithin erhöhet und verherrlicht habe, aber nimmermehr von den Modalitäten dieser Thatsache als Gegenständen des Glaubens geredet werden; so sind alle Aufstellungen über diese Modalitäten nichts anderes, als philosophische Hypothesen, welche, bis an ihre äußerste Grenze verfolgt, sich selbst aufheben und — wie die Erfarung nur zu reichlich gezeigt hat — den Glauben zerstören. Mit Begriffen zu rechnen, auch mit den auf treuestem Schriftglauben stehenden Begriffen, auch mit der strengsten Consequenz zu rechnen — und dieß Verdienst müßen wir den Dogmatikern des 16. und 17. Jahrhunderts zugestehen — bringt uns Gott und Gottes Barmherzigkeit nicht einen Schritt näher, läßt uns aber wol Gottes Barmherzigkeit vergeßen.

Dritter Abschnitt.

Von Christi Amt und Werk. (De Christi opere salutari).

§ 46. 31. Von Christi dreifachem Amte.

Die alte, wenigstens seit Eusebius in der christlichen Kirche eingeführte Darstellung der Lehre von der Ausführung der Erlösung durch Christus ist die, daß Er betrachtet wird als

Prophet, Hoherpriester und König. Diese Darstellung fußt auf alttestamentlichem Grunde, wo Mose, Aaron und (Saul) David die Vorbilder zu Christus sind, und in diesen drei Gestaltungen die ganze Geschichte der Verheißung sich bewegt und verlauft. Zugleich sind diese drei Funktionen diejenigen, für welche die Salbung angewendet wurde, teils als Absonderung von der Welt, teils als Mitteilung des Geistes Gottes 1 Sam. 16, 13. Jes. 61, 1. cf. 1 Joh. 2, 20. 27., zumal der Gabe der Weisheit.

Die Priestersalbung Exod. 29, 7. Lev. 8, 10 f., vom hohen Priester, Exod. 40, 15 cf. 28, 41 von dem Priester überhaupt, denen die Salbe wohl nur nicht über den Kopf gegoßen wurde, wie den hohen Priestern; die Königssalbung 1 Sam. 10, 1. 16, 13. 1 Reg. 19, 16; die Prophetensalbung Jes. 61, 1. 1 Reg. 19, 16.

Wir sind mithin schon durch den Namen, welchen der Erlöser als seinen Amtsnamen führt, מָשִׁיחַ, *Χριστός*, gebieterisch darauf hingewiesen, diesen Amtsnamen auf die drei Funktionen, für welche diese Salbung in Anwendung kam, zu beziehen, also die Thätigkeit des Gesalbten *κατ' ἐξοχήν* auch als das prophetische, hohepriesterliche und königliche Amt *κατ' ἐξοχήν* zu bezeichnen. Gänzlich unzuläßig ist es, diese Functionen tropisch zu nehmen und folglich auch die Amtsbezeichnungen für Tropen zu erklären, wie das der Rationalismus seit Ernesti gethan hat. Christus war nicht bildlich, sondern wirklich ein, ja der Prophet Deut. 18, 15. und 18 (cf. Joh. 1, 45. 6, 14. Act. 3, 22. 7, 37.); Christus war, nicht uneigentlich, sondern eigentlich ein, ja der König (Ps. 2 110. cf. Joh. 18, 37. Matth. 27, 11. 1 Cor. 15, 25); Er war, nicht tropisch, sondern buchstäbtich, der Priester (Ps. 110, 4. Hebr. 5, 5—6. 6, 20. 7, 17. 4, 14—15) Ohnehin ist es in diesem Falle vollends unmöglich, von Tropen zu reden, die an und für sich schon in der Schrift so vorsichtig behandelt werden müßen: Prophet, Priester und König sind eigens göttliche Aemter d. h. Formen, in denen Gott ur-

prünglich, an sich, Sich kund gibt, Abbilder seiner directesten Thätigkeit, nicht etwa menschliche Functionen, die von Gottes Functionen nur in ungenauer Uebertragung gebraucht werden können. Und womit will man diese Bezeichnungen ersetzen? Etwa durch Lehren, Leben und Sterben, wie weiland Ammon that? Oder durch Zeugnis, Versöhnung und vorläufige Bildung einer Gemeinde wie Nitzsch die (übrigens von ihm beibehaltenen) Amtsbezeichnungen erklärt? Das erstere ist eine flaue Allgemeinheit, das andere nicht erschöpfend.

Nur muß darauf geachtet werden, daß die gedachten Aemter nicht etwa als rein successive Functionen aufgefaßt werden dürfen, als sei das prophetische Amt vollendet, und nach dessen Vollendung das hohepriesterliche Amt von Christo begonnen worden, und weiter nach Vollziehung der hohenpriesterlichen Function habe Christus nun sein Königsamt angetreten. Allerdings begann der Herr mit dem prophetischen Amte, aber es dauert dieses prophetische Amt fort bis zur *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, und ebenso dauert das hohepriesterliche Amt fort bis zur Vollendung der Christuswelt. — Charakteristisch genug war es, daß der Rationalismus, welcher selbst keine Zukunft gehabt hat noch haben konnte, mit der Wegstreichung des munus regium anfieng — er wollte die Zukunft der Kirche nicht anerkennen, auf welche das königliche Amt Christi besonders hinweist, denn das königliche Amt Christi geht nicht nur auf das regnum gratiae sondern ganz besonders auch auf das regnum gloriae, fällt also nicht einmal in seinem grösten Umfange in unserer dermalige Darstellung, sondern in die Eschatologie.

Von selbst versteht es sich, daß bei jedem dieser Aemter die ganze Person Christi, der Gottmensch, nach seiner Menschheit und nach seiner Gottheit, beteiligt ist.

§ 47. 32. Prophetisches Amt Christi.

Die Propheten des alten Bundes von Mose an hatten das zu verkündigen, was ihnen von Gott war gezeigt und

gesagt worden, insbesondere vertraten die späteren Propheten (seit Hiskia etwa) deutlich die Geschichte des Volkes, so die der Vergangenheit wie die der Zukunft (Verheißung, Weissagung). Sie entfalteten Thatsachen, und anders darf auch das Prophetenamt Christi nicht aufgefaßt werden. Aber hiernach ist es dennoch zu eng gefaßt, wenn auch nicht mehr als ein nacktes Lehramt, sondern, wie es das wirklich ist, als ein Zeugnisamt (welches nicht Abstractionen, Reflexionen, sondern wirklich Gesehenes und zum Eigentum Gewordenes darlegt, so daß diejenigen, welche den Propheten hören, nicht an seiner Lehre, sondern an seiner Person, und durch die Thatsachen, welche in seiner Person liegen, etwas werden, nicht bloß von ihm etwas lernen); jene Vorstellung von einem bloßen Lehramt muß schon von dem alttestamentlichen Prophetenamt, geschweige denn von Christi Prophetenamt sorgfältig fern gehalten werden. Und dieß schon darum, weil die Propheten nicht bloß die Lehre, sondern auch die ἔλεγξις zu ihrer Aufgabe hatten. Die Propheten hatten mehr zu thun, als bloß Zeugnis abzulegen, insofern man dieß Zeugnisablegen als Darstellung durch Rede und persönliche Handlung auffaßt; die Propheten hatten die Evolutionen der göttlichen Offenbarung zu verkündigen; die Propheten verkündigen das Neue, was Gott jetzt thut und künftig thun wird, und ihre Prophetie ist darum selbst eine That (nicht eine bloße Lehre, in welcher nicht notwendig etwas Neues zu liegen braucht), aber ihre That war auch nicht bloß eine That des Wortes, sie hatten auch Zeichen zu thun, wie dieß an Mose, an Samuel, an Elia und Elisa, an Jesaia, Jeremia zu sehen ist. Und so faßt auch die apostolische Bezeichnung Christi als Propheten sein Prophetenamt auf: Luc. 24, 19 (ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ) cf. Matth. 23, 8. 10, wo Er sich selbst καθηγητής nennt (Luther: Meister), so daß das Hirten-(Erzhirten-)Amt Christi von seinem Prophetenamte nicht zu trennen ist, wenn gleich das letztere genauer zum

munus regium gehört. Christi Prophetenamt liegt selbstverständlich in seiner Person (er ist die Wahrheit Joh. 14, 6), und zwar so, daß alle Wahrheit, die ganze Wahrheit in dieser Person beschloßen liegt Col. 2, 3.

Der Inhalt des Lehrens Christi im engern Sinne ist nun das Gesetz und Evangelium (wovon später nochmals), und zwar so, daß Er das Gesetz in seiner Substanz wiederholt (erfüllt), d. h. die Geschichte der göttlichen Führung (des göttlichen Ratschlußes) bis zu Seiner Zukunft ins Fleisch darlegt, und daß er den Ratschluß Gottes, so weit derselbe in Seiner Person zur Erlösung der Welt sich concentrierte, aussprach — für die Gegenwart und für alle Zukunft, so daß er hiermit auf derselben Linie stand, wie die Propheten des alten Bundes, nur daß Er eben der Prophet war, welcher die gesamte Prophetenthätigkeit des alten Bundes in sich zusammenfaßte.

Es gehören hiernach nicht nur die Weissagungen Christi, sondern auch seine Wunder mit zu seinem Prophetenamte. Deshalb stehet auch das Hören der Tauben, das Sehen der Blinden, neben der Predigt des Evangeliums für die Armen (עֲנָוִים, אֶבְיוֹנִים) als eine und dieselbe Funktion Matth. 11, 5. Ohnehin müßen diese beiden Thätigkeiten in ihrem Grunde als eine und dieselbe göttliche Thätigkeit, als ein und dasselbe Wunder, das eine in der Geisterwelt, das andere in der materiellen Welt, aufgefaßt werden.

Dem Rationalismus war eben aus diesem Grunde (weil er die Wunder nicht anerkannte, und am wenigsten das Wunder der Predigt des Evangeliums als ein gleiches, ja dasselbe Wunder wie die Heilungen zu betrachten vermochte) die Bezeichnung der Funktion Christi als Propheten lästig und eigentlich unerträglich; er ersetzte das Lehrstück von Christi Prophetenamt durch ein neues Lehrstück „vom Wandel Christi auf Erden“, und meinte hiermit der „Unvollständigkeit“ des alten Lehrtropus abgeholfen zu haben. Hier wurde denn insbesondere vom „Beispiel Jesu“ und von seiner „Mildthätigkeit“

gehandelt. Es ist dieß selbstverständlich roher Pelagianismus, denn der Beispielgeber bleibt dem Beispielnehmer allezeit äußerlich, und die Fähigkeit, zu werden, liegt ganz allein in dem Beispielnehmer, welchem der Beispielgeber nichts gewährt, auch nichts gewähren kann und will, was jener nicht schon hätte. Christus ist eben nicht unser Beispiel, sondern das Lebensprincip. Vor allem aber machte der Rationalismus aus dem Propheten einen Lehrer, und zwar der allerbeschränktesten Art, welcher den Lehrtropus der Accommodation angewendet, auch den Irrtum bestätigt habe, um den Feinden gerecht zu werden. Condescendenz gegen die Feinde kennt kein Prophet. Die Accommodation, deren sich Christus bediente, ist die, daß Er die Herrlichkeit Seines Reichs, unverständlich für die Weisen und Klugen, faßlich für die Unmündigen und der Aufnahme Seines Worts Fähigen, offenbarte. Richtiger bezeichnet man die Prophetenthätigkeit Christi jenseit seines Kreuzestodes als Berufung, Erweckung und Erleuchtung, Funktionen, welche durch Sein Wort in Seiner Kirche fortgepflanzt werden sollen bis zu Seiner Wiederkunft (davon unten in besonderer Abteilung).

Richtig hat demnach die alte Dogmatik das munus propheticum unterschieden in ein munus propheticum immediatum und mediatum (functio immediata und mediata). Nicht vollendet, nicht abgeschloßen darf das Prophetenamt Christi mit seinem Kreuzestode gedacht werden. Es dauert dasselbe in Seiner Kirche direct fort durch die Einsetzung der Apostel und Propheten zur Gründung, der Evangelisten und Hirten und Lehrer zur Erhaltung seiner Kirche Eph. 4, 11, so daß diese Funktionäre Christi ihr Mandat direct von Ihm haben, und Seine Handlungen der Berufung, Erweckung und Erleuchtung zu wiederholen haben bis dahin, daß Er wiederkommt. Es muß hier auf das Bestimmteste festgehalten werden, daß in diesem Hirtenamte nicht eine abgeleitete, etwa gar willkürlich eingesetzte Funktion vorhanden sei, sondern daß dieses

Amt ein persönlich so Christum vertretendes, wie von Christo vertretenes Amt sei. Ist Christus der Prophet, der καθηγητής, der Hirte, und soll dieß sein Amt fortgesetzt werden, wie dieß unumgänglich ist, so geht Alles, was zur Fortsetzung desselben gehört, nur und direct von Ihm aus, und die Handlungen dieses Amtes können und dürfen nicht als irgendwie eigene Handlungen der Fortsetzer, sondern nur als Wiederholungen der Handlungen des Urhebers gelten.

§ 48. 33. Hohepriesterliches Amt Christi.

Das hohepriesterliche Amt Christi besteht darin, daß er als Mittler zwischen Gott und Menschen dadurch eintritt, daß er 1, für die Sünden der Menschen ein Opfer bringt, 2, für die Menschen vor Gott eintritt (die Menschen bei Gott vertritt, ἐντυγχάνει), d. h. in der satisfactio und intercessio (ersteres eine Sache, welche so wenig wie die Trinität κατὰ ῥητὸν in der Schrift enthalten ist, wol aber κατὰ διάνοιαν).

I. Satisfactio. Zum Voraus muß, was die Thatsachen der Offenbarung und deren Bezeichnung in der heil. Schrift angeht, erinnert werden, daß der dogmatische Begriff Satisfaction in der heil. Schrift vertreten wird 1. durch ἱλασμός propitiatio, Gnädigmachung Gottes 1 Joh. 2, 2. 4, 10. cf. ἱλαστήριον Röm 3, 25, ἱλάσκεσθαι Hebr. 2, 17; dieß ist die nach Gottes Seite hingewendete Thätigkeit Christi des Hohenpriesters; 2. durch καταλλαγή, reconcilatio Röm. 5, 10. 2. Cor. 5, 18—20. Col. 1, 20—21. Eph. 2, 16, Aufhebung der Feindschaft, welche die Menschen wider Gott hatten; dieß ist die nach der Menschen Seite hin gerichtete Thätigkeit des hohen Priesters Christi. Beide Thätigkeiten werden (schon von Luther) im Deutschen durch Versöhnung ausgedrückt, müßen jedoch wol aus einander gehalten werden; dem ἱλασμός steht die ὀργὴ τοῦ θεοῦ gegenüber, der καταλ-

λαγή die ἔχθρα der Menschen; die καταλλαγή folgt subjectiv, angesehen, auf den ἱλασμός d. h. erst muß Gott wieder ein gnädiger Gott sein, ehe der Mensch seinen Widerwillen gegen Gott fahren laßen kann (wie das die A. C. und Apologie so reichlich und eindringlich bezeugt); der ἱλασμός ist ein einmaliger Act Gottes in Seinem ewigen hohen Priester, die καταλλαγή dauert fort, ist ein im Menschen (in der Aneignung des ἱλασμός) sich fortwährend vollziehender Act, weshalb auch der Apostel auffordert, sich mit Gott καταλλάσσειν zu laßen. 3. ἀπολύτρωσις, λύτρωσις Luc. 1, 68. 2, 38, Hebr. 9, 12. Eph. 1, 7. 14. 4, 30. Col. 1, 14. und sonst sehr oft z. B. Luc. 2, 28. 3, 24. 8, 13 1 Cor. 1, 30. Hebr. 9, 15. 11, 35. Erlösung, cf. λύτρον Matth. 20, 28 = Befreiung, Loskauf aus der Gefangenschaft. Dazu kommt nun noch 4. ἐξαγόρασις Gal. 3, 13. 4, 5. ἀγόρασις 2 Petri 2, 1. Apocal. 5, 9. 14, 3. 5. σώζειν Eph. 2, 5. Act. 4, 12. 6. ῥύεσθαι z. B. Röm. 7, 24; auch diese Ausdrücke werden durch „Erlösung, erlösen" wiedergegeben, σώζειν durch „selig machen", σωτηρία durch „Heil", σωτήρ durch „Heiland." Letztere Uebersetzung ist eine der genauesten, indem sich das griechische Wort wie das deutsche auf die durch Christum vollbrachte Heilung der Wunden (Krankheit) des Menschengeschlechts bezieht. Alle diese Ausdrücke haben aber den Begriff des Opfers zur Voraussetzung, ebenso wie der abstracte, zur Zusammenfaßung aller dieser Bezeichnungen dienende Ausdruck satisfactio, Genugthuung (zuerst von Hilarius Pictaviensis, dann von Ambrosius vom Leiden Christi gebraucht).

Auf dieses Opfer weist die ganze Verheißung von Anfang an nicht nur, sondern auch das gesamte menschliche Heidentum mit einer Energie und einer Einmütigkeit hin, wie sie in keinem andern Acte des göttlichen Lebens zu finden ist. Wir müßen hier auf das Protevangelium zurück, ja sogar über dasselbe hinausgehen. Das Weib ist dem Manne gegeben als

עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ („Gehülfin die um ihn sei") Gen. 2, 18. Es wäre eine platte und den rechten Schriftsinn, welcher allezeit die Seligkeit des Menschen im Auge hat, gänzlich verkennende Interpretation, wenn man dieß bloß von einer Hülfe für das äußere Leben verstehen wollte. Das Weib bringt allerdings, weil es sich betrügen läßt, die Sünde in die Welt, aber durch das Weib wird es auch möglich, die Sünde wieder aufzuheben, also auch, das Todesgericht aufzuschieben Gen. 3, 15. 20. Des Weibes Sohn soll der Schlange den Kopf zertreten — durch eine Geburt soll die Sünde getilgt werden — daraus erklärt sich, wie bereits berührt worden, der Ausspruch der Erstgebärenden Gen. 4, 1 und der große Trostspruch des Apostels Paulus 1 Tim. 2, 15, welcher in der nächsten Verbindung mit dem durch das Weib eingetretenen Sündenfall steht (V. 13—14).

Wenn die in der neueren Zeit von den Theosophen ꝛc. vielfach urgierte Schöpfung des Weibes in diesem Sinn als „Milderung" des ursprünglichen Todesspruches Gottes genommen wird, so ist sie ganz in der Ordnung, nur nicht so, als habe Gott durch die Erschaffung des Weibes Concessionen gemacht und sei dadurch zu weiteren Concessionen vermocht, gleichsam gedrängt worden.

Des Weibes Sohn soll aber durch persönliches Eintreten, durch einen schmerzlichen Kampf, einen Todeskampf, über die Schlange siegen — das ist zugleich der unverkennbare weitere Inhalt des Protevangeliums: der Tod folgt auf die Sünde auch in dem Moment, in welchem dieselbe definitiv überwunden wird.

Daß der Tod in der Sünde liege und durch den Tod, durch das Hingießen des eigenen Herzblutes, die Sünde expiiert werden könne, ist die Grundanschauung der gesamten Menschenwelt, so der Heiden wie des Stammes Sem und des in diesem Stamme besonders erwählten Volkes Gottes, und es versagt sich diese Anschauung noch jetzt keinem nur einigermaßen tieferen Gemüte, welches, wenn auch sonst von der Warheit der

Offenbarung noch unberührt, der eigenen Sünde inne wird. Könnten wir für unsere Sünde sterben und doch leben — dann könnten wir unsere Sünde selbst tilgen. Das ist das unlösbare, furchtbare Geheimnis der Sündentilgung. Aber nach der Sünde ist der βιός nicht mehr βιωτός für uns — sterben müßen wir, sterben, das fühlt Jeder, dem die Sünde einmal ans Herz gedrungen ist (es gibt nicht wenig Selbstmorde, welchen diese Anschauung, freilich in heilloser, grausiger Verblendung über Gottes Wege, zum Grunde liegt). Diese Anschauung liegt denn auch dem Opfercultus von der einen Seite (von Seiten der [Schuld-] Sühn-Opfer; die andere Seite ist die der Dankopfer) zum Grunde, so bei den Heiden wie im Stamme Sem und im Bundesvolke. Es ist die Substitution des Thiers für den Menschen, aus welcher das Opfer besteht; allezeit aber muß das Thier ein dem Menschen nahe stehendes, zu seinem Eigentum, gewissermaßen zu seinen Accidentien gehöriges, Thier sein (z. B. kein wildes ist jemals für das Opfer möglich gewesen), wie denn alle Opfer die Voraussetzung haben, daß etwas dem Menschen nicht allein Liebes, sondern Unentbehrliches dargebracht werden muß (so bei den Dankopfern das Getreide in der Gestalt wie es gebraucht wird, οὐλαί, und der Wein); überhaupt sind Fleisch und Blut, Brot und Wein die unerlaßlichen Opfergegenstände, als die Substanzen und die Bedingungen des menschlichen Lebens, so daß wir überall auf die Substitution für das eigene Ich, welches eigentlich sich darzubringen hat, bei jeder Art von Opfern zurückgewiesen werden. Darum muß denn auch das Opfer fehlerlos und rein sein, und sogar das Heidentum legt darauf ein besonderes Gewicht, daß, wenn das Opfer acceptabel sein soll, das Thier freiwillig oder wenigstens ohne Zwang und Sträuben zum Opferaltar gehen müße. Daß ursprünglich sogar Menschen, dann wenigstens substituiert wurden, wenn eine Sünde des Volkes zu büßen war, sehen wir aus der Sage von der Iphigenie

u. dgl. Daß das Menschenopfer von Menschen dargebracht, unzuläßig sei, steht erst seit Isaaks Opferung als Gottes Wille klar vor unseren Augen. Jedenfalls war ohne Blutvergießen eine Vergebung nicht möglich, wie dieß Lev. 17, 11. Hebr. 9, 22 ausgesprochen wird, was auch für das Heidentum, und zwar sogar in der Weise Geltung hat, daß die am Opfer bzw. an der durch das Opfer zu erlangenden Vergebung zu participieren hatten, mit dem Blute des Opferthieres besprengt werden mußten, so daß das Thierblut symbolisch als ihr eigenes Blut erschien.

Der mosaische Opfercultus war im Hinblick auf das dereinst eintretende vollkommene Opfer streng geordnet, während die Heiden auch hier ihre eigenen Wege gehen gelaßen wurden, die ja freilich zuletzt dahin ausliefen, daß man den Göttern mit den Opfern Geschenke machte und sich ihre Gunst erkaufte. Es gab viererlei Hauptopfer: 1. עוֹלָה, Brandopfer, Vollopfer, holocaustum, wo Alles auf den Altar kam und vollständig verbrannt wurde — das eigentliche und vollständige Opfer, das allgemeinste; 2. Sündopfer חַטָּאת — das Fleisch wurde außerhalb verbrannt oder kam den Leviten zu (Hebr. 13, 11—13); 3 Schuldopfer אָשָׁם; das Fleisch gehörte den Priestern; 4. Dankopfer זֶבַח שְׁלָמִים; die Fettstücke wurden angezündet, die Hebeschulter und Webebrust behielt der Priester, das Uebrige gehörte dem Darbringer zu einer Opfermalzeit. Mit jedem Brandopfer war ein Speisopfer מִנְחָה verbunden, welches seine Reinheit dadurch documentieren mußte, daß kein Element der Substanzveränderung d. h. der Gährung = Verwesung = Tod darin vorkommen durfte, also weder Sauerteig noch Honig, wol aber war das Symbol der Unverweslichkeit, Salz, unerlaßlich (auch bei den Heiden), und eine Zugabe der Brand- und Dankopfer war das Trankopfer נֶסֶךְ (נְסִיךְ). Wesentlich zu den Dankopfern gehörte das Passahlamm. Wir dürfen erwarten, die Sub-

stanz aller dieser Opfer, zumal des Hauptopfers, der עֹלָה, in Dem, der das Gesetz erfüllen sollte, wiederzufinden, und so ist es. Aber es entwickelt der heil. Geist das Wesen des Opfers des alten Bundes noch im A. T. selbst um ein Bedeutendes weiter. Die Anschauung des A. T. von den Opfern ist die, daß durch dieselben die Sünden des Volkes und des Einzelnen reell hinweggenommen werden, wie denn namentlich das Opfer am Versöhnungstage Lev. 16 (ein reales Bekennen der Sünden des Volkes auf das Haupt des Bockes) dieß unzweifelhaft darstellt. Die geistige Substanz des Opfers aber ist und bleibt der Gehorsam, das Achten auf das Wort Gottes; niemals ist das alttestamentliche Opfer in irgend einer Beziehung ein opus operatum. (Ueberhaupt ist das Volk Gottes im A. T. eine Aussonderung [Erwälung] unter den Völkern der Erde, um die Zukunft vorzubereiten, also die uranfänglichen Ordnungen Gottes, gleichsam in einem schützenden Zaun eingeschloßen, zu erhalten.) Deshalb bricht auch, durch den Geist Gottes in den Propheten vermittelt, die Anschauung durch, daß nicht die Thieropfer, sondern nur ein Menschenleiden versöhnen könne, und versöhnen müße. Ps. 22 und Jes. 53., daß mithin die Thieropfer nur Stellvertreter für ein vollkommenes Opfer seien, welches von der Person eines עֶבֶד יְהוָֹה dargebracht werden müße: in dem dargebrachten Opfer selbst, nicht nur in dem Darbringenden, muß der vollkommene Gehorsam sein, welcher das Opfer vollkommen macht — das ist der prophetische Gedanke von Ps. 22 und Jes. 53, welcher hiermit an die Pforten des N. T. und damit zugleich an die Pforte des ewigen Lebens klopft. Und daß diese Weissagung vom Opfer Jes. 53 in Christo eine buchstäbliche und vollständige Erfüllung gefunden habe, sagt Christus auf das Bestimmteste Joh. 10, 11—18 (eine Stelle, von deren Verständnis man sich durch eine heidnische Exegese hat verscheuchen laßen, τίθημι ψυχήν heiße: sein Leben in seine Hand setzen d. h. es einsetzen, gerate es oder nicht u. dgl.

mehr). Es ist Jes. 53, 10 das אִם־תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ das *τίθημι τὴν ψυχήν* („ich laße das Leben" Luther); Christus bezeichnet sich selbst als freiwillig sich darbringendes אָשָׁם, Schuldopfer.

Wir fragen zunächst: warum ist ohne Blutvergießen eine Vergebung nicht möglich? und geben hierauf vor allem die Antwort, daß die Gerechtigkeit Gottes, wie seiner Zeit erwähnt, als eine vindicative und definitive, keineswegs als eine bloß pädagogische Thätigkeit Gottes gefaßt werden müße. Die Sünde soll und kann vor Gottes Angesicht nicht stehen — darf keine Existenz vor ihm haben — d. h. der Zorn Gottes bleibt über der Sünde und über dem Sünder, so lange die Sünde in ihrem Subjecte noch nicht in die Vernichtung, den Tod, eingegangen ist. Das ganze Menschengeschlecht muß sterben, dann erst ist es möglich, es auch wieder in das Leben zu rufen und als entsündigt zu betrachten. Und daß es mit dieser Gerechtigkeit Gottes in dem Tode des eingebornen Sohnes furchtbarer Ernst gewesen ist, daß der Tod des Sohnes ein Weltgericht des Schreckens war, das wird uns durch den Hergang dieses Todes deutlich genug vor Augen gestellt: vor allem durch die passio magna im Garten, sodann durch die Gottverlaßenheit am Kreuz. Christus ist nicht freudig gestorben wie die Märtyrer, wie Stephanus, denn er hatte die Sünde der Welt zu tragen, er ist in der Sündenangst des ewigen Todes gestorben für die sündige Welt. Aber nicht allein der Hergang des Todes Christi zeigt uns dieß, sondern es sind wenigstens zwei ganz unzweifelhafte apostolische Aussprüche vorhanden, welche uns Christum als Gegenstand des Fluches, als Träger des Gottesgerichts, des göttlichen Zornes darstellen Röm. 8, 3 *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.* **Gal. 3, 13** *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα.*

Weniger brauchbar ist die sonst ganz allgemein hierher gezogene Stelle Röm. 3, 25—26 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν αἵματι αὐτοῦ εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ — weil es immerhin möglich ist, δικαιοσύνη statt von der strafenden Gerechtigkeit Gottes, hier auch, wie sonst im Römerbrief, von der Wiederherstellung der Gottwolgefälligkeit zu verstehen: um die Restitution der Möglichkeit, vor Gott zu bestehen, anzubahnen, anzubieten.

Dagegen muß hierher gezogen werden Joh. 1, 29 ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, wozu denn die ständige Bezeichnung Christi als des Lammes in der Apokalypse gehört; und 1 Petri 2, 24 ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον. Desgl. 2 Cor. 5,21. — Die älteren Dogmatiker, schon Athanasius beweisen dieses Gerichtsverhältnis, unter welchem nach der Schrift unzweifelhaft der Tod Christi zu faßen ist, noch außerdem durch die Hinweisung auf Gottes Warhaftigkeit: „Gott hat gesagt: morte morieris, und das muß erfüllt werden, sonst hätte Gott gelogen.“ Nicht unrichtig, nur haben wir, wo wir einen zureichenden Grund haben, die Gerechtigkeit Gottes als eine notwendig teleologische, vindicative, aufzufaßen einen zweiten Grund nicht nötig, zumal, da der eben erwähnte doch in dem ersten aufgeht.

Dieser Gesichtspunkt einer vindicativen Gerechtigkeit Gottes gegen die Sünde in Christi Tod muß auf das Strengste festgehalten werden, wenn wir nicht überhaupt von der Schrift abfallen wollen. Anders aufgefaßt wird der ἱλασμός und die καταλλαγή zu einem bloßen Schein, zu einer Phrase. Und in diesem Punkte, freilich dem intimsten der ganzen christlichen Glaubenslehre, zeigt es sich, daß gar viele Theologen der Neuzeit, welche auch sonst, in den peripherischen Momenten, zum christlichen Glauben aus dem Rationalismus zurückgekehrt sind, in diesem Centralpunkt dem Rationalismus noch nicht abfallen können. Der Rationalismus leugnet nämlich in principiis grade die eben in Rede stehende Eigenschaft des Todes Christi,

und faßt denselben, anstatt wie wir, teleologisch, pragmatisch d. h. nur als Resultat vorhandener Zustände: Christus hat den Tod gelitten, weil er in der „Ausführung seines Planes“ standhaft verharrte; er ist seinem Plane, seiner Aufgabe zum Opfer gefallen (seine Aufgabe war: eine reinere Gotteserkenntnis herbeizuführen, dieß wollten die Juden nicht ꝛc.). So lehren denn noch jetzt gar manche „Gläubige“: Christus hat sich in seinem Tode als sündlos bewähren sollen und bewährt (ein Moment für das Ganze — Steudel); Christi Tod ist die Umgeburt unseres Fleisches und Blutes (Stier — eine Folge für die Sache selbst); Christus hat durch seinen Tod sein Leben zu einem die Heiligung der Gemeinde vollendenden Gemeinleben gemacht (Nitzsch — Redensart!); Christi Tod ist nicht ein Strafleiden, sondern ein Bußleiden (Thomasius); die Sünde der Juden hat sich an ihm verwirklichen müßen (Hofmann). Alles dieß geht aus der unrichtigen Grundansicht hervor, daß nicht Gott den Tod Christi gewollt, sondern daß Er denselben, als aus den Umständen resultierend, zugelaßen habe. Hiergegen legt vor allem schon der einzige Umstand den entschiedensten Protest ein, daß Christus seinen Tod wiederholt in gesteigerten Formen vorausgesagt hat Mt. 16, 21. 17, 22. 20, 18. 26, 1—2. Es fehlt übrigens, außer der Anerkenntnis der vindicativen Gerechtigkeit Gottes, anderer Seits hierbei auch noch an der Anerkenntnis der grundlosen und jeglicher Verstandesoperation freilich unbedingt unzugänglichen Barmherzigkeit Gottes, die des eigenen Sohnes nicht verschonte. Wenn Stier sagt: in der Finsternis und dem Feuer des Zorns sei doch eigentlich nur der finstere und feurige Zorn des Teufels — so ist das ganz richtig, wenn man nur die hierher gehörige Offenbarung vollständig sich klar machen will: Gott der Vater hat freilich dem Zorn des Teufels seinen eingeborenen Sohn überlaßen, auf daß er an Ihm vollbringe, was die Sünde wert ist; nur wollte der Zorn des Teufels an Christo ganz etwas anderes

haben, als er erreichte: das Menschengeschlecht in Ihm vernichten. In forma wollte Gott eben das, was der Teufel wollte und ließ es durch den Teufel vollbringen, in materie standen Gottes und des Teufels Wille, die in forma einig waren, einander hier wie auf allen andern engern Gebieten des Schöpfungslebens, diametral gegenüber: in Gott stand hinter dem Zorn die Liebe, deren Kehrseite der Zorn ist; des Teufels Zorn hat keine Kehrseite, er ist eben nur Zorn, Vernichtungswille. — Die entscheidende allgemeine Stelle gegen alle diese Theoreme ist Luc. 24, 44—46, wo der Tod Christi und die Auferstehung auf die Weissagungen des A. T. mittels *ἔδει παθεῖν* zurückbezogen wird.

Dieser Act der abschließenden Gerechtigkeit Gottes wird nun an des Menschen Sohn vollzogen, somit an dem Menschengeschlecht überhaupt, so daß das Menschengeschlecht an dieser expiatio in gleicher Weise Teil nimmt, wie es an der Sünde des Menschen Adam Teil genommen hat und nimmt; es tritt Einer für Viele, Einer für Alle ein Matth. 20, 28. Aber des Menschen Sohn tritt nicht, indem Er für Viele, für Alle, eintritt, darum auch zugleich für sich selbst mit ein; sein Eintreten ist ein vollkommenes, und das würde es nicht sein, wenn Er selbst die Sünde die an Ihm wäre, tragen müßte; dann wäre Er kein *ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*, welches an sich die Sünde nicht hat, sondern auf welches die Sünden gelegt werden. Er tritt im unbeschränkten Sinne stellvertretend ein, und zwar so stellvertretend, daß Er nicht ein Fremder für uns ist, wie Bock und Kalb im alten Opfer, sondern daß wir in Ihm unser eigenstes Ich anerkennen und wiederfinden: wir empfinden uns in Ihm selbst geopfert, wir fühlen in Seinem Blute unser eigenes Herzblut hinströmen, wir fühlen uns in Ihm selbst sterben. Und doch leben wir, und zwar leben wir eben darum, weil wir mit Ihm gestorben sind.

Aber des Menschen Sohn bringt doch das Opfer Seiner

Selbst nicht als Menschensohn. Der Mensch als solcher, auch der Mensch aus Gottes Hand, ohne Depravation, kann das verlorene Ebenbild nicht wiederherstellen, auch dieser kann nichts geben, womit er seine Seele löse — er kann keinen Schöpferact Gottes ausüben. Er könnte, darf man sagen, wol das Opfer anbieten, aber nicht bringen. Die Annahme des Opfers steht bei dem, welcher die Gerechtigkeit Selbst ist und die Barmherzigkeit Selbst. Das Opfer wird gebracht von dem Gottessohn. Er, Er allein kann für die Sünde sterben und dennoch leben; Er allein kann dieses Rätsel lösen, diesen Widerspruch des Entsetzens aufheben. Der Hohepriester, welcher das Opfer bringt, ist Selbst das Opfer. Gott Selbst bringt das Opfer; Er bringt es um seinetwillen, (freilich: um seiner Barmherzigkeit willen s. nachher). Gott selbst steigt mit in den Tod hinein — Gott bringt se ipsum sibi ipsi zum Opfer. So ist unser Gesamtopfer nicht nur von uns gebracht, sondern es ist auch von Gott angenommen — oder vielmehr, es ist nicht von uns, sondern für uns, in unserer warhaften, wesentlichen Person gebracht und angenommen zugleich von dem Gottmenschen Hebr. 4, 14—15; wie denn überhaupt der ganze Hebräerbrief (c. 9. 10) die eben in verkürzter Form wiedergegebene Darstellung enthält, daß der uns gleiche, mit Fleisch und Blut ausgestattete Menschensohn und der vor der Erschaffung der Welt lebende, Selbst weltschaffende und gen Himmel gefahrene Gottessohn das vollendete, ewige Opfer gebracht, eine ewige Erlösung mit einem einzigen Acte, durch sein Blut, vollzogen habe.

Die עֹלָה Ex. 24, 6 wird als in Christo vollendet dargestellt Hebr. 9, 19—26, wie denn das Ganzopfer im Allgemeinen das Vorbild des Opfers Christi ist; אשם Jes. 53, 10. Joh. 10, 11—18. חטאת Hebr. 13, 11—13. זֶבַח שְׁלָמִים als Osterlamm 1 Cor. 5, 7. Die Realität der alttestamentlichen Opfer wird hierbei vorausgesetzt, aber hervorgehoben, daß dieselben ohne stete Wiederholung unkräftig gewesen seien, eine Er-

lösung im wahren Sinn — eine vollendete, ewige Erlösung — nicht hätten bewirken können, weshalb im Gegensatz gegen diese Wiederholungen, so oft auf das ἅπαξ, ἐφάπαξ der Erlösungsthat Christi zurückgegriffen wird, was auch der Apostel Petrus 1, 3, 18, der Apostel Paulus Röm. 6, 10 betont. cf. 1 Petri 2, 24 (an beiden Stellen Composita von φέρω: ἀναφέρω, προςφέρω) cf. Gal. 2, 19—20 (sterben und doch leben). Röm. 6, 1 f. 2 Cor. 5, 14—15.

Die Thatsache des Opfers ist überall so fest in die ganze apostolische Darstellung der Erlösungsthat Christi durch Seinen Tod verwebt, diese Darstellung ruhet so ganz und gar auf der Opferthatsache, daß die ganze apostolische Darstellung mit Einem Male verworfen werden muß, wenn man es versucht, die Opferthatsache aus dieser Darstellung herauszulösen. Aber es ist diese apostolische Darstellung von dem Opfertode Christi auch unauflöslich mit der Darstellung der Liebe Gottes verflochten. Röm. 8, 32. Joh. 3, 16. Hebr. 2, 9. (Joh. 11, 52 2 Cor. 5, 14) Joh. 10, 11—18. Auch ist in der That die Liebe Gottes in ihrer Unendlichkeit uns in keiner Weise für unsere Erlösung nahe zu bringen, wenn wir von dem **Opfertode** Christi absehen. Die vindicative Gerechtigkeit Gottes, der Zorn Gottes, steht allerdings im Vordergrunde, aber nur, um sofort sich selbst umzuwenden und seine eigene andere Seite, die Liebe herauszukehren. Gott hält Gericht, aber Er steigt in das Gericht Selbst hinab; Er vernichtet, aber diese Vernichtung vollzieht Er an Sich selbst, mehr noch, an Seinem Sohne, dem Eingeborenen Selbst, und nachdem Alles vollbracht ist — so sprach der Herr am Kreuze — hält Er uns das bereits Vollbrachte, Fertige, Vollendete unabläßig hin, ob wir Seine Liebe annehmen, und δωρεάν annehmen wollen, was Er in Seiner Person für uns gethan hat. Vorbildlich hatte der Herr von Abraham das verlangt, was Er selbst zu seiner Zeit leisten wollte: sich selbst ganz so zu sagen ausschütten an das menschliche Geschlecht, welches sonst verloren gewesen wäre, damit wieder Er in ihnen, sie

in Ihm leben könnten, wie zu der Zeit, da Er die Menschen zu Seinem Ebenbilde schuf, und noch mehr: Er hat nunmehr auch die Menschheit Selbst an sich genommen: einst die Menschen zu Seinem Ebenbild geschaffen, jetzt auch Sich zu dem Ebenbilde der Menschen gemacht, die Menschheit in Seinem Sohne in den Himmel erhoben, auf daß wir sein können, da wo Er ist; alles dieß, nachdem Er Selbst die Menschheit wieder entsündigt und gereinigt hatte durch das Blut Seines Sohnes.

So soll die Liebe Gottes nach der apostolischen Darstellung bei der Erlösungsthat Christi durch seinen Tod am Kreuze in den Vordergrund treten für unsere Auffaßung, nachdem wir des Zornes Gottes inne geworden sind, damit wir uns nun ganz und gàr an den ohne Maß und Ende liebenden Gott mit unserm ganzen Ich hingeben, Ihn in Seinem Sohne zu unserm Ich machen, unser Ich Ihm wiederum hingeben, wie Er Sein Ich an uns hingegeben hat. Ohne diese Spitze der gegenseitigen vollendeten Liebe ist jede Auffaßung der Erlösung durch Christum unvollkommen, ohne dieselbe ist der Opfertod Christi nicht zu faßen, geschweige denn sich anzueignen, und es muß hier mit großem Ernst wiederholt werden, was schon sonst ist gesagt worden: von dieser Liebe Gottes im Opfertod Jesu Christi faßen und begreifen wir gerade so viel, als wir Liebe haben. Ohne Liebe begreifen wir aber von allem dem Nichts.

Das muß denn auch der Anselmischen Satisfactionstheorie entgegen gehalten werden, welche von dem an sich vollkommen richtigen Grundsatze der justitia vindicativa Gottes ausgeht, aber freilich auch bei derselben stehen bleibt, und die Liebe Gottes nicht oder doch nicht gehörig mit in Anschlag bringt. Er lehrt in seiner Schrift Cur deus homo folgender Gestalt:

Die Sünde ist Verletzung der Ehre Gottes, und diese fordert Wiederherstellung, d. i. Satisfaction. Diese Satisfaction wird geleistet durch die Bestrafung des Sünders

d. h. dessen, der die Majestät Gottes antastet. Diese Bestrafung ist, weil die Majestät Gottes unendlich ist, gleichfalls unendlich; sie besteht in dem Verluste der ewigen Seligkeit. Soll dieser Bestrafung entgangen werden, so muß ein Aequivalent dargebracht werden, welches gleich der Strafe unendlich ist. Ein unendliches Aequivalent kann der Mensch, als endliches Wesen, nicht darbringen, gleichwol aber muß es zugleich ein menschliches Aequivalent sein, weil es den Menschen vertreten soll. Unendlich ist nur Gott selbst, also da das Aequivalent unendlich und doch endlich sein soll, so muß es Gott und Mensch zugleich darbringen, der Gottmensch muß es darbringen. Diese Darbringung kann in nichts anderm bestehen, als in dem, was der Mensch als Strafe hätte leiden müßen, im Tode, und zwar im freiwilligen Tode; das Leben Gottes ist das höchste Gut, also ist der Tod des Gottmenschen die Darbringung des höchsten, eines unendlichen Gutes, mit welchem allein der unendliche Gott zufrieden sein kann. Nun muß weiter die Gerechtigkeit Gottes das, was der Sohn gethan hat, dem Sohne vergelten, dem Sohne aber kann der Vater nichts vergelten, da der Sohn alles hat, was der Vater besitzt. Der Sohn will jedoch, daß Sein Lohn den Menschen, für die er in die Welt gekommen ist und den Tod übernommen hat, zu Gute komme, und dieser Wille des Sohnes ist auch des Vaters Wille. So kommt kraft der Gerechtigkeit Gottes den Menschen die Satisfaction des Sohnes Gottes zu Gute.

Hier ist alles von der abstracten Seite des Rechtes gefaßt, und die Liebe Gottes gänzlich übergangen, kaum daß dieselbe in dem Willen des Vaters von fern durchleuchtet. Der Kern dieser Theorie ist freilich richtig, weil er biblisch ist (auch die biblische Opferlehre läßt sich darin wiederfinden), aber die Theorie ist nicht vollständig die biblische Lehre, sondern im Gegenteil nur eine höchst unvollkommene, eine einseitige Reproduction der Offenbarung. Seit Thomas von

Aquin wurde (gegen Abälard und Duns Scotus) diese Lehre von der Kirche adoptiert, und wenn auch die evangelische Kirche in ihren Bekenntnissen sich nicht ausdrücklich zu derselben bekannt hat, so liegt dieselbe dennoch (indes mit Ausnahme des letzten, die Zurechnung der Satisfaction Christi an die Menschen betreffenden Satzes) der evangelischen Kirchenlehre zu Grunde, wiewol die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben derselben diejenige Ergänzung verliehen hat, deren sie bedurfte. Anselm gegenüber, welcher, wenn auch in einseitiger Rechtstheorie, die ewige Warheit einer objectiven Versöhnung (des ἱλασμός) vertrat, stand Abälard als der Vertreter der subjectiven Versöhnung als der einzigen Versöhnung (sie existiert ja auch, in der καταλλαγή, aber erst in Folge des ἱλασμὸς), wonach in Gott nichts vorgegangen ist, weil in dem abstract unveränderlichen Gott überhaupt nichts vorgehen kann, sondern nur in dem Menschen: nicht wurde durch Christi Tod der Zorn Gottes abgewendet, sondern die Furcht des Menschen ausgetrieben. So wurde Abälard (desgleichen D. Scotus) der Vorgänger der Socinianer und des in diesem Punkte noch immer nicht allein vorhandenen, sondern herschenden Rationalismus (s. oben!). Socinianismus und Rationalismus sind nun auch fast unerschöpflich gewesen in Einwendungen gegen die Satisfactionslehre, und es läßt sich nicht verkennen, daß deren Theorie als eine bloße Rechtstheorie gleich allen Theorieen disputabel sei. So hat z. B. gleich die Erklärung von der Sünde, welche Anselm aufstellt, und auf welche der Begriff Satisfaction allerdings eigentlich gebaut ist, zu der, zumal von dem Rationalismus vulgaris unermüdlich vorgebrachten Einwendung geführt, die Anselmische Lehre (nachher: die ganze schriftmäßige Lehre von der Erlösung durch den Tod Christi) setze einen racheschnaubenden, blutdürstigen Gott voraus („Metzgertheorie“). Die Erklärung, welche Anselm von der Sünde gibt, ist allerdings nicht zureichend, und aus dieser Unzureichendheit der Grundlage folgt

freilich die Einseitigkeit der Theorie, aber wenn Socinianer und Rationalisten weiter gemeint haben: gebe es überhaupt eine Vergebung der Sünden (was der Rationalismus leugnet), so sei es dem hochstehenden liebenden 2c. Gott weit angemeßener, diese Vergebung unmittelbar (ohne Opfer) eintreten zu laßen, sobald von Seiten des Menschen aufrichtige Reue und „der Vorsatz der Beßerung" eingetreten sei, so ist diese Einwendung einmal gebaut auf die Annahme, daß es keine Zustandssünde (Erbsünde) gebe, sodann auf die Leugnung der Identität von Sünde und Tod (so wie auf das Correlat dieser Leugnung, daß alle Sünden nur Fehler und Schwächen seien), und endlich auf die Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit als einer bloß pädagogischen Eigenschaft: hier fehlt es an den allerersten Elementen der Gotteserkenntnis und vor allem der Sündenerkenntnis.

Scheinbarer ist die Einwendung: wenn ja die justitia vindicatrix Gottes in dem Opfertode Christi thätig ist, so kann von einer Vergebung der Sünden nicht mehr die Rede sein: die Sünde hat ihr „Recht" empfangen, sie ist eben abgebüßt; Gott ist zureichende Satisfaction geschehen, die Sünden sind hinweggenommen, aber nicht vergeben. Hier wird die Schwäche der Anselmischen Theorie allerdings aufgedeckt, indem durch diesen Einwand das Rechtsprincip, auf welchem sie ruhet, auf die Spitze getrieben wird, aber es berücksichtigt derselbe nicht, daß die Vergebung nicht demselben Subjecte zu Gute kommt, welches sich der justitia vindicatrix unterzogen hat: durch die Liebe des Vaters und des Sohnes wird das Opfer, welches von denen, die der Vergebung bedürftig sind, gar nicht gebracht werden kann, eben diesen zu Gute gerechnet.

Indes hat aus dieser Einwendung sich eine weitere Differenz hervorgethan: ob zureichende oder gar überflüßige Satisfaction geleistet worden sei, oder ob Gott sich das Opfer nur habe gefallen laßen, wiewol es eigentlich die uner-

meßlichen Sünden nicht getilgt habe (acceptilatio); ersteres sollte sich von selbst verstehen. Uebrigens ist hierauf genau genommen doch schon von der Anselmischen Theorie geantwortet worden. Der Gottmensch hat gelitten, also ein vollkommenes Opfer (Gott für Gott) dargebracht, und man darf der Anselmischen Theorie nicht vorwerfen, daß sie durch ihre arithmetisch genau sein wollende Substitutionslehre diesen Einwurf selbst hervorgerufen habe. Christus hat allerdings nur den zeitlichen Tod gelitten, während für die Sünden der ewige Tod gedrohet war; aber das Miteingehen der Gottheit in den Tod (was man nicht wegleugnen wird, wenn wir auch den Modus des Miteingehens nicht wißen) ist von jeher als identisch mit dem ewigen Tode angesehen worden. Daß dann weiter von Socinianern und Rationalisten die Instanz gemacht worden ist: eine satisfactio vicaria sie auf dem ethischen Gebiet an sich unmöglich (wobei denn der Rationalismus wieder mit seinem horazischen Spruche, den er schon der Erbsünde gegenüber zu halten pflegte, debutierte: Nam genus et proavos et quae nos fecimus ipsi vix ea nostra puto), ist von keinem Belang („Geldschulden könnten wol so getilgt werden aber nicht ethische Schulden, persönliche Verhaftungen"), weil hierbei die Einheit der Menschheit unter sich und mit Christus gänzlich übersehen wird.

Dieß führt zur Erwägung eines zweiten wesentlichen Mangels der Anselmischen Theorie. Es ist in derselben eben diese Einheit der Person Christi mit den menschlichen Persönlichkeiten nicht gehörig berücksichtigt, Christus steht in derselben der Menschheit wie ein Fremder gegenüber: er will daß sein Verdienst der Menschheit zu Gute komme, er ist nur Sohn Gottes, der von Außen den Menschen etwas zukommen läßt, der nicht wirklich mit der Menschheit leidet, sondern nur für sie; und daraus folgt weiter, daß auch die Menschheit nicht wirklich mit Christo leiden, d. h. sein Ich sich nicht aneignen, nicht in Luthers Sinne glauben könne. Damals

hatte man sich aber nicht die Einheit Christi mit der Menschheit und noch viel weniger die Einheit der Menschheit mit Christo zum Bewußtsein gebracht.

Andere Einwendungen gehen von andern Standpunkten aus: so die, daß, wenn Christus für die Sünden wirklich genug gethan, und zwar für alle Sünden, diese nicht mehr an den Menschen bestraft werden könnten, wie doch geschehe. Hierauf ist zu antworten, daß 1, es von der Annahme des Opfers Christi Seitens des Menschen abhängt, ob das Opfer dem Menschen zu Teil werden soll; die Sündenvergebung ist keine abstracte Machthandlung Gottes, sondern es wiederholt sich auch hier, was bei der ersten Schöpfung zu Tage trat: der Mensch kann, wie dort nicht in seinem Zustande bleiben, so hier abermals Gebrauch von seiner formalen Freiheit, der Kehrseite göttlichen Lebens machen und in seinem jetzigen Zustande verharren, dem Opfer Christi, dessen Aneignung widerstreben; 2, die definitive Strafe (der ewige Tod, der Zorn Gottes, die Entfernung von Gott) ist allerdings reell aufgehoben für Alle, welche das Opfer Christi annehmen, aber die zeitlichen Folgen der Sünde **bleiben**, als Zuchtmittel der Heiligung (Menschenruten sind sie, dem Vernichtungsschlage des göttlichen Weltgerichts gegenüber 2 Sam. 7 Röm. 7—8), eben so bleibt die Versuchung und der Kampf der Heiligung, welcher nur möglich ist nach der Acceptation des Opfers, aber der Versuchung fehlt das Beharren und dem Kampf der Sieg nicht, falls der Mensch das Opfer Christi sich wirklich zu eigen gemacht hat.

Anders als wir so eben gethan, löst die reformierte Lehre diese letzte Einwendung. Christus hat wirklich und vollständig genug gethan, aber nicht für Alle; nicht von der Annahme des Opfers Christi hängt die Wirksamkeit des Opfers ab. Genug gethan hat Er nur für die Erwählten, und von dieser Erwählung allein hängt es ab, daß eben diese Personen sich das Opfer Christi aneignen. Es folgt dieß aus der

Prädestinationslehre mit schneidender Consequenz: in derselben ist Christi Opfertod nur einzelnes Moment, nur ein signum, ein speculum, wie Calvin sagte; wir müßen über Wort, Sacrament, Christus und Christi Kreuzestod hinaussehen nach dem ewigen Decret des ewigen Jehovah (weswegen auch in der Darstellung der reformierten Kirche, zumal in den Liedern „Jehovah" ganz gewöhnlich ist und Christus stark zurücktritt — die Person Christi hat in der reformierten Lehre gar nicht die Bedeutung, wie in der lutherischen und katholischen Lehre); die Sündenvergebung ist eine reine Machthandlung des ewigen, allmächtigen Jehovah, der allerdings auch barmherzig ist, der aber doch nur insofern barmherzig ist, als er Gewächse Seiner Barmherzigkeit, willenlose Documente derselben, aus dieser Seiner Barmherzigkeit hervortreibt, und nach der andern Seite nur in so fern gerecht, als er neben diesen Gewächsen Seiner Barmherzigkeit auch Gewächse Seiner richtenden Gerechtigkeit, wieder lediglich als Documente derselben, aus dieser Gerechtigkeit mit innerer Gottesnotwendigkeit hervortreibt, so daß die einen Gewächse oder Documente neben den andern liegen, damit Gott in Seiner Doppelseitigkeit in der Menschenwelt sich auspräge: „das endliche Wesen ist durchaus nichts anderes, als eine spezialisierte göttliche Wirkung." Hier sehen wir deutlich, daß die Prädestinationslehre, anstatt das Ich und Du in Gott und Mensch, in Mensch und Gott, in Christus und dem Menschen, in dem Menschen und Christus geltend machen, anstatt die **Person**, wie wir jetzt sagen, in den Vordergrund zu stellen, nur ein **göttliches All-Ich** kennt, dem kein Du gegenübersteht; hier ist ihre tiefe Verwandtschaft mit dem Pantheismus, in welchem die einzelnen Wesen eben auch nichts anderes sind, als specialisierte Wirkungen des πᾶν, und folgerungsweise mit dem vom Pantheismus unzertrennlichen Fatalismus vollständig zu Tage gelegt.

Noch bleibt eine Einwendung gegen die Satisfactionslehre

oder vielmehr gegen die Lehre von der Erlösung durch den Tod Christi, zu erwähnen; die, daß diese Lehre der sittlichen Schlaffheit den grösten Vorschub leiste: sie sei ein Ruhekissen für alle Laster. Aus dem Bisherigen ergibt sich schon, daß diese Einwendung eine Gotteslästerung ist, wenn gleich in unserer Zeit nicht Alle, welche sich dieser Blasphemie schuldig machen, ein deutliches Bewußtsein davon haben, daß sie blasphemisch reden. Es fehlt eben an den Elementarbegriffen der Wiedergeburt, Berufung, Erleuchtung und Buße, geschweige denn an dem Vorhandensein dieser Zustände: daß in dem Tode Christi ein neues Leben mit mächtig durchbrechenden göttlichen Kräften liege, wird in antichristlicher, wenigstens heidnischer Weise, ignoriert. Im Besonderen gibt übrigens auf diese Einwendung der Abschnitt von der Gnade, vollkommen einschneidend aber die theol. Moral Antwort (Gestalt Christi gewinnen, Christus gewinnt Gestalt in uns).

Der Tod Christi so wie seine Menschwerdung und Niedrigkeit als Mensch ist das Resultat seines vollkommenen Gehorsams, welcher letztere indes seit dem wilden Streit gegen A. Osiander (1549—52) genauer dahin bestimmt wurde, daß ein thätiger und ein leidender Gehorsam (obedientia activa et passiva) unterschieden, und daß auch der erstere, die obedientia activa, mit zur Satisfaction, zur Erlösungsthat Christi gerechnet werden müße. Man lehrt hiernach, Christus habe für uns das Gesetz erfüllt, da Er für Seine Person dem Gesetz nicht unterthan gewesen sei, und wir vor Gottes Gericht, ungeachtet der Zorn Gottes durch das Gericht am Kreuz ausgelöscht worden, doch nicht würden bestehen können, wenn wir nicht eine vollkommene Gesetzeserfüllung nachzuweisen vermöchten. Christus aber habe das Gesetz erfüllt und Seine Gesetzesgerechtigkeit werde uns zugerechnet. Diese Lehre von der obedientia Christi activa vicaria ist offenbar aus dem Bestreben entstanden, der Osiandrischen Lehre von dem Einwohnen der wesentlichen Gerechtigkeit Christi in uns

(was Osiander, freilich dem Misverständnis unterworfen, „Rechtfertigung“ nannte) zu entwischen, und dem in Osianders Lehre enthaltenen Richtigen eine einigermaßen erträgliche Form zu gewähren, ohne doch Osiander Recht zu geben, was die damalige rabies theologorum (und voran Melanchthon) nicht zuließ. Richtig aber ist allerdings diese Lehre, insofern sie nur dahin bezogen wird, wohin sie gehört: in die Heiligung. Wenn Christus nicht das ganze Gesetz erfüllt hätte, so würde Er keine Gestalt in uns gewinnen können, sondern wir müßten das Gesetz in der Heiligung aus uns heraus erfüllen; die Heiligung würde dann von der Rechtfertigung losgetrennt, und pelagianisch construiert werden müßen. Aber was wir irgend thun, thun wir nicht allein in Christi Namen, sondern durch seine Kraft der Heiligkeit, welche in uns zur Heiligung wohnt; in diesem Sinne kann man sagen, Christi Gesetzesgerechtigkeit sei stellvertretend für uns. Ferner muß zur Begründung dieser Lehre geltend gemacht werden, was sich freilich von selbst verstehen sollte, aber nicht immer von selbst verstanden hat, daß das Leiden Christi nicht eine reine Passivität, ja nicht einmal vorzugsweise Passivität überhaupt, sondern im Wesentlichen Activität, Gesetzeserfüllung, Gesetzesgehorsam gewesen ist, diese Gesetzeserfüllung aber auch die übrigen Formen der Gesetzeserfüllung zur notwendigen Voraussetzung hat. Ein bloß passiver Christus wäre kein Opfer, welches sich selbst dargebracht hätte, also kein vollkommenes Opfer, und könnte nur Platz finden in einer bis zur äußersten Abstraction getriebenen juristischen Satisfactionslehre. Aber es fehlt dieser Lehre nicht an mancherlei mehr oder minder erheblichen Bedenklichkeiten, namentlich hinsichtlich ihrer herkömmlichen Begründung. Es kann kaum gesagt werden, Christus sei nach seiner Menschheit dem Gesetze nicht für seine Person unterthan gewesen; als voller Mensch war er dieß allerdings und Mc. 2, 28 (vgl. Luc, 6, 5. Mtth. 12, 8 ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου)

kann kaum mit Recht dafür angeführt werden, weil hier, wie in der Verklärung seine δόξα ꝛc. seine Gottheit durch die Menschheit hindurchleuchtet, und ohnehin diente seine Gesetzesbeobachtung, einschließlich Seines Opfertodes, der Manifestation der Substanz des Gesetzes Mtth. 5, 17. Ferner, daß wir ohne Gesetzeserfüllung nicht vor Gottes Thron und Gericht würden bestehen können, ist, abstract gefaßt, darum bedenklich, weil dieser Satz an und für sich auch dahin könnte gedeutet werden, daß weil Christus das Gesetz für uns stellvertretend erfüllt habe, eine vollkommene Gesetzeserfüllung von uns nicht brauche erstrebt zu werden. Es muß deshalb diese Lehre sorgfältig auf den vorher bezeichneten Kreiß der Heiligung beschränkt werden. Am schwierigsten ist es, diese obedientia activa, wenn man sie, wie oft geschehen, in schulmäßiger und abstracter Weise von der obedientia passiva, dem Opfertode, trennt, mit unter das hohepriesterliche Amt Christi zu befaßen, da dieses Amt wesentlich das Opfer zum Gegenstand hat, und die Gesetzesbeobachtung unter den Opferbegriff sich nicht fügen will. Die A. C. und die Apologie wißen noch nichts von dieser Lehre, aber die F. C. hat sie, und die Reformierten ergriffen sie wie natürlich sehr bereitwillig, haben sie auch gleichfalls mit in ihre Symbole aufgenommen. Die christliche Lebenserfahrung beweist uns, daß wir diese Lehre als solche nicht bedürfen, sondern an dem Gestaltgewinnen Christi in uns, welches etwas weit Tieferes und Concreteres ist, als diese Lehre, vollständige Genüge haben. Man kann von diesem Standpunkte aus sagen, die Trennung des Gehorsams Christi habe etwas gleichsam Mechanisches an sich, indem zu einem vollkommenen Opfer selbstverständlich vollkommene Willigkeit, d. h. vollkommener Gehorsam gehört, Christus also nur dadurch ein vollkommenes Sündenopfer war, daß Er durch seine ganze Existenz hin gehorsam war und blieb; der sündlose Christus ist eben der sich mit dem vollkommenen Erfolge opfernde Christus. — Am wirksamsten kann diese

Lehre gebraucht werden gegenüber den vagen und oft ganz unchristlichen Darstellungen von der „Nachahmung des Beispiels Christi“; dagegen müßen wir festhalten: weil Er die Welt überwunden hat, Er, in dem wir sind und der in uns ist, darum werden auch wir überwinden; weil wir mit Ihm Eins sind, dem Starken, darum nimt Gott auch unsere Schwachheit an; weil wir mit unserem ganzen Ich Ihm angehören, der unser Haupt ist (wir die Glieder), darum schätzt Gott uns, als Person, nicht unsere Handlungen gerecht, wie dieß — was sich allerdings in diese Lehre von der obedientia activa noch am besten hineinfügt — die Apologie so eindringlich hervorhebt.

Philippi, „der thätige Gehorsam Christi“ Berlin 1841.

II, Intercessio. Die zweite Function Christi des hohen Priesters ist die Fürbitte; eine dem Priester eigens zugewiesene Function. Lev. 16, 17—18. Exod. 28, 29. 35. Das Fürbitten, ἐντυγχάνειν, hat Christus noch in dem Stande seiner Erniedrigung geübt, doch so, daß die ewige Gottheit des Sohnes hier mit mächtigem Leuchten durch die Menschheit hindurchblitzt (die Menschheit als von der Gottheit in ihre Herrlichkeit aufgenommen erscheint): in der großen Fürbitte Joh. 17, welche eben darum das hohepriesterliche Gebet des Herrn genannt wird, sodann in dem Gebet für seine Kreuziger Luc. 23, 34. cf. Jes. 53, 12 (Hebr. 5, 7). Außerdem wird das Fürbitten Christi für die Seinigen in der Schrift reichlich bezeugt Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. Joh. 11, 22. 42. Joh. 14, 16 (Ich will den Vater bitten, und Er soll Euch einen andern Parakleten geben). Diese Intercession des zur Rechten Gottes sitzenden Menschen- und Gottessohnes wird ewig dauern, auch nach der consummatio saeculi fortwähren Hebr. 7, 25. Im Allgemeinen ist dieses hohepriesterliche Fürbitten Christi eine Bitte um Zuwendung der Gnadengaben der Erlösung an diejenigen, welche zu dem Kreiße der Seinigen, jetzt der Getauften, gehören, eine Für-

bitte für die Auserwälten d. h. für Seine Gemeinde, für die Kirche, damit allen Einzelnen in diesem Kreiße, in der Kirche das, was Er erworben, zu Teil und persönlich zugeeignet werde. Er bittet aber als der hohe Priester, welcher als Mittler sein eigenes Blut dargebracht hat — er bittet durch dieses Sein Blut Hebr. 12, 24, so daß unsere Gebete, welche in der Annahme dieses Seines Versöhnerblutes, in Seinem Namen, zu Gott hinansteigen, von Ihm aufgenommen werden, mit seinem hohepriesterlichen Gebete Eins werden, verschmelzen und darum der Erhörung gewis sind, gleich Seinem eigenen fürbittenden Gebete.

Christus bittet aber für die Seinen in dem hohepriesterlichen Gebete, welches Er noch im Fleisch sprach, also ohne allen Zweifel auch eben so in der Herrlichkeit zur Rechten des Vaters fort und fort wiederholen wird,

1. daß die, die Ihm gegeben sind, in dem Namen des Vaters, im Bekenntnis, mögen erhalten werden V. 11 conservatio verae doctrinae.
2. daß sie in Einigkeit dieses Bekenntnisses mögen erhalten werden ibidem V. 21—22 concordia ecclesiae.
3. daß sie in der Welt mit der Freude Seiner Weltüberwindung mögen erfüllt werden. V. 13 applicatio sui sacrificii,
4. daß sie vor dem Teufel (*πονηρός*) mögen bewahrt werden V. 15. ut ecclesia cum Christo ornetur vita laetitia et gloria aeterna.
5. daß sie durch das Wort der Warheit Gottes mögen geheiligt werden. V. 17. 23.
6. daß sie zu voller, vollkommener Einigkeit mit dem Vater und dem Sohne gelangen V. 21—23.
7. daß sie dahin kommen, wo Er ist, und sie Seine *δόξα* sehen V. 24. Diese letzte Gebetsstufe wird durch das allmächtige *θέλω* des Weltschöpfers bekräftigt.

Diese sieben Bitten des Hohenpriesters, welche das ganze

Leben der Berufung, Bekehrung, Heiligung, Ruhe in Gott und seligen Vollendung umfaßen, hat die Kirche täglich zu erwägen, und es ist ein großer Mangel, daß diese Vertretungsbitten nicht einmal äußerlich den Cultus der Kirche geordnet haben, wie sie dieß unbedingt sollten, wenn die Kirche weiß, daß von Ihrem Haupt und Herrn stetiglich also für sie gebetet wird. Dazu gehört freilich, daß die Kirche den lebendigen Christus in voller Gegenwärtigkeit vor Augen habe, daß sie Ihn sehe, und nicht bloß von Ihm wiße oder von Ihm und über Ihn rede. Die evangelische Kirche hat die Lehre von der Fürbitte Christi des Hohenpriesters sehr energisch geltend gemacht C. A. 21, 2: Scriptura unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorem, Pontificem et intercessorem und in der Apologie: Christus, qui sedet ad dextram patris et perpetuo interpellat pro nobis — gegenüber der katholischen Lehre von der Fürbitte der Heiligen und der Anrufung der letztern; sie hätte nur auch im kirchlichen Leben, im Cultus, diese Lehre geltend machen sollen. Kaum scheint es begreiflich, wie dieser Fürbitte Christi gegenüber die Fürbitte der Heiligen und deren invocatio habe aufkommen können, wenn man nicht wüßte, daß seit dem 5. Jahrhundert das Menschlich-Gemachte sich in heidnischer (pelagianischer) Weise neben das Göttlich-Bestehende gedrängt und das letztere allgemach verdrängt hat.

Diese Bitten sind, wie der Herr ausdrücklich sagt, für Seine Apostel, mithin auch für deren Nachfolger, welche Sein Wort kraft Seiner Ordnung zu verkündigen haben, so wie (von V. 20 an) für die, welche durch das Wort Seiner Boten an Ihn glauben werden, nicht für die Welt bestimmt. Das christliche Lehramt hat sich mithin dieser Fürbitte ganz besonders zu getrösten, und sich versichert zu halten, daß die Gegenwart des Sohnes im Lehramte und in der Kirche so gewis sein und bleiben werde, wie die Liebe des Vaters zum Sohne gewis ist und bleiben wird. (V. 26). Auf

diese Intercession Christi ist demnach mit gröster Zuversicht nicht allein die Erhörung der Gebete der Christen, wie vorher schon angeführt worden, sondern auch die Bewahrung und die Dauer der Kirche Christi zu gründen, und darf deshalb eine Deterioration der Kirche im Ganzen (ein Abfall, welcher den Ratschluß Gottes gewissermaßen geändert habe, wie der erste Sündenfall den Bestand der ursprünglichen Geschöpflichkeit des Menschen änderte, wie dieß die Irvingianer sagen) nicht angenommen werden, wenn der Glaube an die Intercession Christi Realität hat, und wenn sein Gebet Realität hat. Sein Gebet aber hat Realität, weil der Sohn Eins ist mit dem Vater; darum wird es unbedingt erhört, wie auch unser Gebet unbedingt erhört wird, wenn wir Eins sind mit dem Sohne, und in Seinem Namen beten.

Das ὑπερτυγχάνειν des heil. Geistes für uns Röm. 8, 26 ist mit dieser Intercession Christi nicht zu verwechseln. Der heil. Geist intercediert nicht im Himmel, sondern in unsern eigenen Herzen für uns; Er weckt das Gebetsleben und das Gebet in uns und gibt uns Sinn und Wort des Gebets zum erhörlichen Bitten in unsere Herzen; durch Vermittlung des heil. Geistes können wir im Namen Jesu beten, und den Vater als Abba anrufen. Für uns gibt es kein anderes Gebet, als das vom heil. Geist geweckte und vermittelte Gebet.

§ 49. 34. Königliches Amt Christi.

Lernen wir in dem prophetischen und hohenpriesterlichen Amte Christi Ihn kennen, als den, der da war und der da ist, so lernen wir in Seinem königlichen Amte Ihn kennen als den, der da ist und der da sein wird, als den, der leibhaft gegenwärtig ist und wiederkommen wird. Die ersten beiden Aemter gehören zunächst in den Stand der Erniedrigung Christi, das königliche Amt nur in den Stand der Erhöhung. Es ist die Weltherschaft Christi, welche

durch die Bezeichnung „königliches Amt" ausgedrückt werden soll; in derselben hat der Logos von Ewigkeit gestanden, hat nur im Stande der Erniedrigung auf den Gebrauch, die Ausübung (*χρῆσις*) derselben nach seiner Menschheit verzichtet oder wie es beßer zu faßen sein möchte, sich derselben wirklich entäußert und ist nach der Himmelfahrt wieder nunmehr als Gottmensch in deren Ausübung eingetreten, oder nunmehr nimt auch die Menschheit an dieser Weltherschaft Teil. Diese Herschaft umfaßt drei gleichsam concentrische Kreiße: die Welt überhaupt, die Kirche in dieser Welt und die Welt jenseits des Todes. Darnach unterscheidet man regnum potentiae, regnum gratiae und regnum gloriae. Von dem letzten hat man noch unterschieden das regnum justitiae, Gericht über die Gottlosen.

Als König ist Christus geweissagt für das Haus David, und zwar als König, dessen Herschaft kein Ende nehmen wird 2 Sam. 7, 13. 16. Ps. 2, 6. Ps. 45, 2—9. Ps. 8, 7 cf. Hebr. 2, 7—8. Apoc. 17, 14. 19, 16, (*βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων*, was 1 Tim. 6, 15 von Gott dem Vater gesagt wird, wenn es nicht erlaubt ist, auch diese Stelle auf Christus zu beziehen) und Christus nennt sich selbst König Joh. 18, 37. Um die Weissagung in ihrem vollen Sinne zu faßen, ist es deshalb unerlaßlich, den aus dem Stamm Davids entsproßenen Messias, Gesalbten, eigens als König aufzufaßen und darzustellen. Hierher gehört auch die Bezeichnung *κύριος*, mit welcher Christus bei seiner Geburt von den Engeln den Hirten verkündigt wurde Luc. 2, 11.

Das regnum potentiae, dessen Anfang bereits in der Auferstehung liegt, bezieht sich auf das Universum, bzw. alles was den Menschen, diesen Mittelpunkt der Creatur auf Erden, angeht, das Materielle wie das Geistige, das Sichtbare wie das Unsichtbare. Wie vor der Erscheinung Christi im Fleisch Alles, nicht allein innerhalb des auserwählten Volkes Gottes, sondern auch außerhalb desselben und sogar Alles in

der Natur auf den ins Fleisch dereinst Kommenden hinwies, und Seine Erscheinung im Fleisch, wenn auch unbewußt, vorbereitete, so weist nach der Auferstehung und Himmelfart Christi unter Seiner Leitung Alles hin auf Ihn den Gegenwärtigen und Ihn den Wiederkommenden, Alles, nicht allein innerhalb der Kirche, sondern auch außerhalb derselben und in der unbelebten Welt; diese wird vorbereitet, wenn schon ihr selbst unbewußt, auf die zu offenbarende Herrlichkeit der Kinder Gottes, auf die Restitution des Paradieses, auf die Zeit des Friedens auch in der Natur, wovon die Propheten geweissagt und sogar die Heiden eine Ahnung gehabt haben, und auf die Umgestaltung der Welt zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Die Weltvollendung ist dem Sohne übergeben, wie durch Ihn die Welt ist geschaffen worden. Joh. 17, 2 (Gewalt über alles Fleisch, daß Er das ewige Leben gebe allem was Ihm der Vater gegeben hat) Ephes. 1, 20—22 (Er ist gesetzt zur Rechten des Vaters im Himmel, *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι* ꝛc.) 1 Petri 3, 22 (*ὑποταγέντων αὐτῷ τῶν ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων*). 1 Cor. 15, 27—28. Deshalb muß festgehalten werden, daß wir, innerhalb dieses Weltreiches Christi (so wie selbstverständlich innerhalb des Gnadenreiches) in den letzten Zeiten leben; es dient Alles, mit oder ohne oder wider Willen, der Vollendung der Zeit, dem Ende der Zeit, der consummatio saeculi. Dieß ist die christliche Lehre von der Weltregierung, im Gegensatz gegen die halb oder ganz heidnische (ziellose) Lehre von der Vorsehung; letztere muß jedenfalls durch jene ergänzt werden. (Wir bedürfen aber dieser Lehre von der Vorsehung nicht.)

Das regnum gratiae Christi bezieht sich auf die Sammlung Seiner Gemeinde, auf die Gründung, zumal aber auf die Erhaltung, Ausbreitung und Vollendung Seiner Kirche,

auf die Regierung derselben nach Innen und Außen. Joh. 3, 5. 17, 17. Eph. 5, 26. Tit. 3, 5. Matth. 28, 20. Es ist hier vor allem zu achten auf die von dem Herrn verheißene actuelle Gegenwart seiner Person — Er regiert die Kirche nicht von fern, bloß durch Medien, durch Kräfte, sondern durch Autopsie und unmittelbares Einwirken Seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit. Das Wort, welches verkündigt wird, geht direct von Ihm aus, und in dem Worte ist Er selbst, als ein Geruch des Lebens zum Leben und des Todes zum Tode d. h. wo das Wort verkündigt wird als Sein Wort, da ist wie im A. T. das Erscheinen des Angesichts Gottes, Seine persönliche Anwesenheit daran zu merken, daß alsdann unzweifelhaft und meist sofort eine Entscheidung und Scheidung, ein Gericht eintritt: Für oder Wider, dort zur Seligkeit, hier zum definitiven Untergang. Eben so kommt Er selbst im Sacrament, zumal im Sacrament seines Leibes und Blutes, und wie im Worte und dessen Verkündigung jene Entscheidung sich zeigt, so tritt auch hier das *κρίμα* ein für die, welche glauben und die, welche nicht glauben. Diese beiden Gegenwartsformen hat der Herr als König Seines Reiches allein angeordnet. Wort und Sacrament, und durch diese äußerlich so gänzlich unscheinbaren Mittel regiert er dennoch wirklich Seine Kirche, in der Kirche Seine Gläubigen, und durch die Kirche die ganze Welt; wol zu merken: nicht etwa bloß die Geister (durch Fernwirkung), sondern auch die Leiber und die materielle Welt durch die Wirkung Seines präsenten Leibes und Blutes, durch die von Ihm dem Waßer durch das Wort mitgeteilte Gnadenkraft. Gewissermaßen kann man sagen, daß sich in dieser Unscheinbarkeit des Wortes und Sacramentes, in denen doch die Kräfte der Weltbeherschung und Weltumgestaltung liegen, Christus auch jetzt noch auf Erden in Seiner Niedrigkeit, wenn schon König aller Könige rc. darstelle, ähnlich wie einst in den Tagen seines Fleisches. Eben diese Unscheinbarkeit des Worts und Sacra-

mentes aber weist hin auf die Wiederkunft des Herrn, so, wie Er ist gen Himmel gefahren; alles, was Er in Seiner Kirche thut, bereitet Seine Zukunft in der Herrlichkeit, zum Weltgerichte, vor, und die Gegenwart der Kirche ist keine ruhende, abgeschloßene Gegenwart, sondern eine in jeder Art und jedem Augenblick der Zukunft entgegenstrebende Gegenwart: die Kirche wird von Ihm dazu vorbereitet, Ihn zu empfangen, wenn Er wiederkommt. Aus diesem Gesichtspunkte will die Geschichte der Kirche angesehen sein, wenn sie für das erleuchtete Auge eine Gestalt, für den christlichen Geist einen Sinn haben soll: sie repräsentiert ein Durchleben, ein Erfahren aller einzelnen Thatsachen bzw. Lehren des Christuslebens ohne Rückschritt (als den der Abfallenden und Verlorenen), ohne Kreißlauf, ohne Aufsteigen und Blühen und Welken, wie die Zeitgeschichte, sondern nur mit Aufsteigen, und es ist Aufgabe des Charisma der Prophetie so wie des Hirtenamtes, dieß zu faßen und faßbar zu machen: das Abfallende, was sich an Christo den Geruch des Todes zum Tode geholt hat, von dem Lebenskräftigen, Wachsenden und Bleibenden, was aus Christo den Geruch des Lebens zum Leben ziehet, bis in die einzelnen Erscheinungen hinein, und zwar auch die kleinen (angeblich nicht „welthistorischen") zu unterscheiden.

Im Reiche der Gnade ist es die wesentliche Wirksamkeit des Herrn, aus der Kirche je mehr und mehr Seinen Leib zu bilden, in dem Er sich ganz wiederfindet, wie Er denn Seines Leibes Heiland ist; das Hineinwachsen aller berufenen Glieder in diesen Seinen Leib und das Heranwachsen derselben zu Seiner ἡλικία zu bewirken, Sich als den Hirten, Erzhirten und das Haupt an diesem Leibe erkennbar, sichtbar, fühlbar zu machen, und jedem Gliede seine eigene, besondere, und doch dem Ganzen des Leibes unmittelbar dienende Function anzuweisen. Das geschieht zunächst durch die Einigkeit und Einheit in der Lehre und im Bekenntnis (Eph. 4, 14), für welche Er als Hohepriester betet, und sodann durch das Zu-

sammengeschloßensein in der Liebe; Beides aber wird vermittelt durch die von Ihm in die Gemeinde gesetzten Aemter, die Apostel und Propheten als die Gründer, die Evangelisten, Hirten und Lehrer als die Erhalter, Fortpflanzer und Ausbreiter Seiner Gemeinde. Und dieses Wirken des Herrn wird vom Tage Seiner Auferstehung bzw. Seiner Himmelfart an unabläßig von Ihm fortgesetzt werden bis zur vollständigen Zubereitung Seines Leibes zur Homogenität mit dem Haupte. Hier gibt es keine Rückschritte im Ganzen, und wie schon vorher bei der Lehre von der intercessio darauf hingewiesen werden mußte, daß man im rechten Glauben an den Hohenpriester solche pessimistische Gedanken verwerfen müße, so muß jetzt noch weit energischer geltend gemacht werden, daß im rechten Glauben an den lebendigen und unzweifelhaft allezeit bis zur Zeitvollendung leibhaft, nach seiner Gottheit und nach seiner Menschheit, gegenwärtigen König solche pessimistische Gedanken als schwere Irrtümer verworfen werden müßen, welche notwendig dahin führen, Sich selbst den Leib Christi construieren, bauen und vermeintlich von schwerer Krankheit heilen zu wollen. Der Leib Christi wird nicht krank; krank werden nur einzelne Glieder, und diese werden, wie einst das ungläubig gewordene, einst auserwählt gewesene Volk, abgehauen. Der Leib Christi wächst von Seiner, des Herrn Auferstehung an, in ununterbrochener, wenn auch unserem Auge im Ganzen nicht vollkommen erkennbarer Weise, der Vollendung entgegen. Der Anfang, die Auferstehung, ist eine nicht allein unzerstörbare, sondern auch niemals nur intermittierende Lebenskraft für die Kirche. Es ist deshalb ganz richtig und eine Repräsentation der wesentlichen Natur des Gnadenreiches, daß in demselben, welches mit der Auferstehung seinen Anfang nimmt und in die Zukunft der Herrlichkeit hinein wächst, der Anfangstag der heilige Tag ist, wie in dem Reiche der Schöpfung und Verheißung der letzte Tag der heilige war. So schließt sich das Reich der Schöpfung unmittelbar an das Reich der Gnade.

Dieses Reich der Gnade aber wird übergehen in das Reich der Herrlichkeit, regnum gloriae. Das Reich der Macht und der Gnade wird ein Ende nehmen, und damit die Zeit aufhören. Der Zielpunkt dieses Ueberganges ist dahin bestimmt, daß alle Feinde des Gnadenreiches müßen überwunden sein, und zuletzt der Tod 1 Cor. 15, 24 ff. Dieß wird geschehen in der Wiederkunft des Herrn zum Gericht, und wenn das Gericht über den falschen Propheten, den Widerchristen und den Teufel und den Tod wird gehalten sein, beginnt das Reich der Herrlichkeit; in der Wiederkunft des Herrn, in der Auferweckung der Todten, in der Vollziehung des Weltgerichts, so wie in dem Eingehen der Gläubigen in das ewige Leben besteht das Reich der Herrlichkeit.

Dieß ist nach der Auffaßung der christlichen Kirche der Sinn der oben angeführten Stelle 1 Cor. 15, 24 f.; Christus wird das Reich dem Vater übergeben.

Nach der Auferstehung der Todten und dem Gericht folgt eine neue Schöpfung, eine neue Weltperiode, in welcher Christus fortwährend das Lamm sein wird Apoc. 21, 23. 22, 3, so daß von dieser seiner Opferthat das ewige Licht über Himmel und Erde, das natürliche und das geistliche in einem Act und einer Erscheinung, ausströmen wird; aber die bisherige Wirksamkeit Christi, welche ihr Ziel erreicht hat, wird aufhören: es gilt nicht mehr, die Welt, welche dahin gegangen ist, weil sie vollendet ist, auf den, der da kommen soll, vorbereiten — Er ist gekommen; nicht mehr, die Glieder sammeln und wachsen laßen — der Leib ist geworden zu der schön geschmückten Braut des himmlischen Bräutigams, von welcher der Psalmenprophet (45) und Paulus und Johannes, die heiligen Apostel, geweissagt haben; nicht mehr, Sein Wort zu verkündigen und Seine Sacramente zu spenden, denn das Wort ist inwendig in uns und der Herr des Sacraments ist außerhalb desselben in voller Glorie ewig gegenwärtig. Wir stehen wieder unter dem Baum des Lebens wie bei der ersten Schöpfung,

welcher nichts und niemand anderes ist als der gekreuzigte und verherrlichte Christus, wir sehen Sein Angesicht und Sein Name ist an unseren Stirnen geschrieben. Dann erschallt das Hallelujah darum, weil Er Sein Reich eingenommen hat Apoc. 19, 6—7.

Drittes Kapitel.

Von der Zueignung der Erlösung. De gratia spiritus Sancti applicatrice.

§ 50. 35. Allgemeine Vorbemerkungen über den Inhalt dieses Abschnittes

Was Gott der Vater in Seinem ewigen Ratschluß beschloßen und der Sohn in seiner Menschheit ausgeführt hat, die Erlösung des Menschengeschlechts von der Sünde und vom Tode, das wird den Menschen im Ganzen und Einzelnen von dem heil. Geist zugeeignet. Deshalb wird auch die Vergebung der Sünden, wiewol von dem Vater gewährt und von dem Sohn am Kreuz erworben, im Apostolicum nicht im 1. oder 2. Artikel, sondern als vollzogene Thatsache, als Eigentum des Bekennenden geworden, nebst der Auferstehung und dem ewigen Leben, womit es sich eben so verhält, im dritten Artikel bekannt. Die Lehre von dieser Zueignung, d. h. von der Art und Weise dieser Zueignung ist der Gegenstand der gegenwärtigen Darstellung. Dieselbe wird herkömmlich in der Dogmatik in zwei Titeln abgehandelt: 1. De statu gratiae, 2. De ordine salutis (Heilsordnung, Heilsweg). Hier pflegt denn im 1. Abschnitt die Bedingung und das Resultat der angeeigneten Erlösung abgehandelt, im 2. Abschnitt aber der Weg, welcher zu dieser Bedingung

bzw. zu dem Resultate führt, und wiederum unter Voraussetzung des Resultates, die Wirkung des gedachten Resultates, der angeeigneten Erlösung angegeben zu werden. Glaube und Rechtfertigung nämlich bilden den Inhalt des 1. Abschnittes; diese sind allerdings der Mittelpunkt der ganzen Lehre von der Aneignung der Erlösung; der Glaube aber hat wiederum Vorbedingungen: Berufung und Erleuchtung, und fällt mit der Bekehrung zusammen, aus welcher die Rechtfertigung hervorgeht, so wie, wenigstens teilweise, mit der Wiedergeburt, welche eigentlich über all diese Zustände hinausgreift; Folgen der Rechtfertigung und Bekehrung sind dann die Vereinigung mit Gott (unio mystica), so wie die Erneuerung und Heiligung. Alle diese Zustände, die dem Glauben und der Rechtfertigung vorangehenden, wie die dieselben begleitenden und die denselben nachfolgenden, werden im 2. Abschnitt abgehandelt. Es ist einleuchtend, daß hiermit nicht die erwünschteste Ordnung eingehalten oder erzielt wird; Wiederholungen sind unvermeidlich (wie denn auch Hase wunderlicher Weise sagt: „beide Lehrstücke seien nur verschiedene Betrachtungsweisen desselben Gegenstandes!!“) Die Ordnung kann nur von der Genesis dieser Zustände selbst bestimmt werden, und so soll denn auch von uns dieser Abschnitt in genetischer Folge unter nachstenden 9 Rubriken abgehandelt werden: 1. Einleitung: von den Gnadenwirkungen überhaupt. 2. Von der Wiedergeburt. 3. Von der Berufung. 4. Von der Erleuchtung. 5. Vom Glauben. 6. Von der Bekehrung. 7. Von der Rechtfertigung. 8. Von der unio mystica. 9. Von der Erneuerung und Heiligung.

Die gerügte Unordnung in der herkömmlichen dogmatischen Darstellung rührt daher, daß in der ältern evangelischen Dogmatik, bis zum 3. Drittel des 17. Jahrhunderts nur die evangelischen Kirchenlehren, Glaube und Rechtfertigung, in diesem Abschnitt behandelt, die übrigen anderwärts untergebracht (wie z. B. die vocatio bei dem Ratschluß im 1. Abschnitt) oder

bei der Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung nur anhangsweise und im Vorbeigehen behandelt wurden. Als man jedoch zu einer selbständigen Stellung und Behandlung der Lehren von der Berufung ꝛc. sich verstand, wollte man nun jenen Kernlehren ihre singulär hervorstechende Stellung nicht verkümmern oder gar rauben, und blieb also, wenn auch in veränderter Stellung der Artikel, bei der Anhangsform, welche denselben schon vorher gegeben worden war, stehen. Damit aber ist nicht allein formelle, sondern hin und wieder auch sachliche Verwirrung angerichtet worden z. B. in der Lehre von der Wiedergeburt, und da der historische Proceß in diesen Zuständen, die genetische Entwicklung wegfiel, so gewannen jene Kernlehren nicht nur nichts, sondern sie bekamen den Anschein von abstracten Sätzen, sehr zum Nachteil der evangelischen Kirche, welcher allezeit die Dogmatik dienen soll.

Rein dogmatisch ist von allen jenen Rubriken außer der ersten, einleitenden und allgemeinen, genau genommen nur ein einziger: von der Rechtfertigung; alle übrigen, sogar der Artikel von der Wiedergeburt, gehören nicht allein eben so wol der theologischen Moral wie der Dogmatik, sondern die meisten gehören der ersteren vorzugsweise zu. Es wird deshalb von einigen dieser Rubriken nur summarisch, von der 9. (Erneuerung und Heiligung) nur höchst summarisch die Rede sein; nur mit dem Glauben machen wir, mehr dem Herkommen als dem Princip folgend, für jetzt noch eine Ausnahme: diese Lehre wie die von der unio mystica werden vollständig hier behandelt werden.

Will man die Sache ganz streng nehmen, wie sie diejenige Dogmatik nehmen muß, welche sich als integrierender Teil des kirchlichen Lebens betrachtet, so gehört diese ganze Lehre von der gratia Spiritus Sancti applicatrix schon zur Lehre von der Kirche, indem das Wirken des heil. Geistes sich eben in der Zusammenschließung, oder vielmehr in dem Zusammengeschloßenwerden der Menschheit in einen Kreiß um Christus, in der Auswahl (ἐκκλησία) für das ewige Leben durch Berufung, Erleuchtung ꝛc. kund gibt; eine Wirk-

samkeit des heil. Geistes, die nicht für die ἐκκλησία wäre, außerhalb derselben stehen bliebe, gibt es nicht. Ohnehin aber gehört die unter den mediis gratiae abgehandelte Lehre von Wort und Sacrament, die wir schon in die Lehre von der Kirche gewiesen haben, entschieden unter die Mittel der Gnadenwirkungen, und können genau genommen (zumal die Lehre vom Wort nicht von der Lehre von der Berufung und Erleuchtung, die Lehre vom Sacrament nicht von der Lehre von der unio mystica) nicht von den hier zu behandelnden Lehren abgetrennt werden. (Die Lehre von der Berufung setzt die Lehre vom Wort geradezu voraus.)

§ 51. 36. Von den Gnadenwirkungen im Allgemeinen.
(Operationes gratiae.)

Unter Gnade, χάρις, gratia, versteht man die freie Zuneigung des unbedingt höher Stehenden gegen den tiefer Stehenden, zumal die unbedingte Mitteilung von Gaben, durch welche nicht allein jedes Verdienst, sondern auch jede Retribution der Gaben ausgeschloßen wird. An sich findet Gnade nur bei Gott Statt, wie dieß selbst die Heiden in ihren lichten Momenten anerkannt haben, und die Menschen sind in so fern sie gleichfalls χάριν beweisen, nur Abbilder der Götter. Der Gnade entspricht von Seiten des Empfangenden nur der Dank, wir denn auch Griechen und Römer Gnade und Dank durch dasselbe Wort ausdrücken. Alles was Gott den Menschen gewährt, gewährt Er aus χάρις, als χάρις. Es ist hier jedoch nicht von dieser allgemeinen Gnade Gottes die Rede, welche bereits in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften berührt worden ist, sondern von denjenigen Wirkungen des heil. Geistes insbesondere, welche die Zueignung der Erlösung vermitteln. Um diesen Unterschied zu bezeichnen, hat man jene allgemeine Gnade Gottes, auch diejenige, welche bei den Heiden sich auf deren Seele bezieht

(Act. 14, 16, 17. 24. Röm. 2, 14.), als gratia naturalis bezeichnet, die gedachte Wirkung des heil. Geistes dagegen als gratia supernaturalis. Man will damit bezeichnen, daß jene Gnade sich der in der Schöpfung, auch außerhalb des Kreißes der Erlösung und der speciellen Verheißung, vorhandenen Mittel bediene, diese nur in Folge des Erlösungswerkes, in sofern man dasselbe dem Schöpfungswerke und vor allem der Sünde und der sündlichen Natur entgegenzusetzen hat, wirksam sei. Die göttlichen Thätigkeiten der letzteren Art führen den specifischen Namen operationes gratiae. Die Formel kann angenommen werden, beßer aber wäre es gewesen, man hätte, anstatt von operationes gratiae, lieber von operationes Spiritus sancti gesprochen, um aller weitläufigen Erläuterungen und, in der Zeit des Abfalls, eines Heeres von Einwendungen mit einem Male überhoben zu sein. Ohnehin ist die Bezeichnung operationes gratiae von Augustin in Gang gebracht worden; bei ihm aber ist gratia eine göttliche Machthandlung, welche aus dem decretum electionis absolutum fließt, und es muß sich gegen dieses prädestinatianische Misverständnis, wenn man den Ausdruck operationes gratiae brauchen will, noch besonders verwahrt werden.

Alles, was zu unserer Erlösung gehört, was die Aufnahme derselben bei uns vorbereitet, verwirklicht und erhält, geht nicht aus uns hervor, aus irgend einem autonomischen Verhalten unseres Ich, sondern lediglich vom heil. Geiste, und zwar von dem heil. Geiste in der Bestimtheit, wie derselbe in Folge des Erscheinens des Sohnes im Fleisch und des von Ihm durch seinen Tod, seine Auferstehung und Himmelfart vollbrachten Erlösungswerkes von dem Vater und dem Sohne in die Welt gesendet worden ist. Was der heil. Geist in dieser Beziehung wirkt, ist ein Wunder: der heil. Geist gestaltet unsern Geist, wie er nach der Sünde den Gesetzen der äußern Natur unterworfen ist, um, gibt

ihm die verlorenen Kräfte wieder und schafft neue Kräfte, setzt an die Stelle der früheren Zustände, welche gewissermaßen verwelken, absterben, überhaupt vernichtet werden, neue Zustände, zu welchen Kräften und Zuständen der Mensch durch sich selbst nicht nur nicht gelangen kann, sondern die er, ehe er die Kräfte hat und in die Zustände eingetreten ist, nicht einmal begreift. Die Einwendungen, welche hiergegen von dem Deismus und Rationalismus erhoben worden sind und noch fortwährend erhoben werden, beruhen auf der Unfähigkeit und Ungeneigtheit der Deisten und Rationalisten (einschließlich der Pantheisten), die Sünde in ihrer Tiefe und in ihren Folgen zu faßen: sie wollen den Menschen nicht als deterioriert anerkennen, und daraus folgt von selbst, daß alles, was der Mensch zu seiner s. g. „Beßerung" und „Vervollkommnung" thut, er eben selbst thut. Den lebendigen Verkehr Gottes mit dem Menschen haben sie völlig durchgeschnitten, also gibt es eben keine Wirkungen des heil. Geistes, sondern bloß des menschlichen Geistes. Der Pantheist aber identificiert menschliches und göttliches Thun: alles mein Thun, es sei welches es sei, ist nur Gottes Thun, und eben so ist alles Thun Gottes auch mein Thun — eben so, wie im Pantheismus auch der Vogel in der Luft erscheint, der nicht singt, sondern gesungen wird. Aus jenem allgemeinen, die Principien negierenden Grunde entspringen dann die besondern Einwendungen, z. B. im N. T. werde ja selbst nicht zwischen mittelbaren und unmittelbaren, natürlichen und übernatürlichen Gnadenwirkungen unterschieden — weil es eben nur übernatürliche Wirkungen, eben Wirkungen des heil. Geistes, sind, von denen die Schrift mit Beziehung auf die Erlösung spricht; oder: „die natürlichen Mittel z. B. Schicksale, reichten hin, uns zu „beßern", was sogar schon eine ganz rohe Ansicht von den „Schicksalen" und der s. g. „Beßerung" voraussetzt, das Innere aber gänzlich unberücksichtigt läßt; oder: „die Gnadenwirkungen zerstörten die menschliche Freiheit", wo

Freiheit nichts anderes ist, als Selbstbestimmung im Aequilibrium u. dgl. Gefährlicher als diese, meist crassen Einwendungen, war die Darstellung der Supernaturalisten: die Gnadenwirkungen bestünden nur in einer Erhöhung der natürlichen Geisteskräfte, weil diese Ansicht wirklich ein richtiges Moment in sich trägt; aber freilich wird dieses richtige untergeordnete Moment zum übergeordneten und einzigen gemacht.

Die Uebersicht über die Gnadenwirkungen, wie dieselben in den folgenden §§ dargestellt werden sollen, gab die ältere Dogmatik nicht unzweckmäßig dahin: es gebe 1) eine gratia praeveniens (praecurrens), auch wol praeparans, durch welche die Vorbereitungen zur Bekehrung getroffen werden, 2) eine gratia operans, durch welche die Bekehrung bewirkt wird, und 3) eine gratia cooperans, welche nach der Bekehrung den Gott nunmehr zugeneigten Willen kräftigt ꝛc. Anstatt dieses letztern, möglicher Weise synergistisch miszuverstehenden Ausdrucks ist die auch sonst sich sehr empfehlende Bezeichnung gratia inhabitans vorzuziehen.

Um die Prädestinationslehre auch hier bestimt auszuschließen, wird auch in diesem Lehrstück ausdrücklich wiederholt, die Gnade sei universell und resistibilis; für letztere Eigenschaft (welche sich aus der Lehre von der Freiheit uns bereits ergeben hat) werden dann angeführt die Stellen Matth. 23, 37 (Jerusalem, Jerusalem ꝛc. *καὶ οὐκ ἐθελήσατε.*) Act. 7, 51 (*ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε*), Eph. 4, 30 (*μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦματὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ*). Hebr. 3, 8 (*μὴ σκληρύνετε τὰς καρδίας*), 4, 2 (*οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους μὴ συγκεκραμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν*). Für die Prädistination haben indes alle diese Stellen keine Beweiskraft, weil sie bei der Behauptung stehen bleiben: Jerusalem hat nicht wollen, die Juden haben nicht anders als widerstehen gekonnt, weil sie eben Verworfene waren.

Die spätesten noch auf dem kirchlichen Standpunkt verharrenden Dogmatiker stellten die eben jetzt zu erörternden Gnadenwirkungen unter dem Gesichtspunkte von Aemtern des heil. Geistes dar: 1) das Strafamt, officium

elenchticum; 2) das Lehramt, officium didacticum; 3) das Bußamt officium paedagogicum (unter welches denn freilich nicht allein die Buße und Bekehrung, sondern auch die Erneuerung und Heiligung fiel); 4) das Trostamt officium paracleticum, hauptsächlich in dem Kampfe der Heiligung und in der Versuchung wirksam. In so fern man solcher allgemeinen Darstellungen bedarf, kann man auch diese Form gelten laßen, indes dürfen niemals durch diese doch mehr oder minder auf einer Gedankenverkürzung, wo nicht einer Abstraction beruhenden Kategorien die Thatsachen selbst (von welchen jetzt zu handeln sein wird) in den Hintergrund gedrängt werden.

§ 52. 37. Wiedergeburt.

Die Wiedergeburt (regeneratio, *παλιγγενεσία*) wird gewöhnlich in der Dogmatik mit einem nicht zu billigenden Schwanken behandelt: bald erscheint sie als die vollständige restitutio hominis in integrum, als die vollkommene Herstellung des Menschen in den ursprünglichen Zustand, und faßt somit nicht allein die Bekehrung mit allen ihren Vorstufen, sondern auch die Erneuerung, die Heiligung und die Vollendung in der Ewigkeit mit in sich; bald erscheint sie als Correlat, ja sogar als eine einzelne Erscheinung der Bekehrung, und wird alsdann mit der Bekehrung zusammen abgehandelt, wobei denn Unklarheit und Verwirrung nicht zu vermeiden ist. Nur die erstere Ansicht ist die mit der heil. Schrift übereinstimmende und richtige: die Palingenesie ist der Gesamtact des heil. Geistes an dem zu erlösenden Menschen, und befaßt somit nicht allein die Zustände dieses sondern auch des zukünftigen Lebens; sie befaßt alle in den folgenden §§ darzustellenden Thätigkeiten des heil. Geistes in sich (also für die Darstellung: unter sich), und ist also die Lehre von der Wiedergeburt, wie man im 16. Jahrhundert sagte, die all-

gemeine Erzälung von dem ganzen Handel des heil. Geistes mit dem Menschen. Die Lehre von der Wiedergeburt in abstracto ist zwar ein rein dogmatisches Lehrstück; zu derselben verhalten sich nämlich Berufung, Erleuchtung, Buße und Bekehrung als Acte der Einladung zur Aneignung, bzw. der Bewirkung der Aneignung der Wiedergeburt, zugleich aber sind diese Acte auch Acte der Empfangnahme und Aneignung der Wiedergeburt, haben mithin sämtlich ihre sehr wesentliche und im Allgemeinen sogar präponderierende ethische Seite, gegen welche die dogmatische zurücktritt.

Die Palingenesie des Menschengeschlechts ergibt sich in ihrer Notwendigkeit aus dem Verluste des göttlichen Ebenbildes, insofern dessen Wiederherstellung in Aussicht genommen wird. Diese Wiederherstellung ist für das menschliche Auge eine Unmöglichkeit, weil dieselbe nur durch einen Schöpferact Gottes bewirkt werden könnte, beruhet also lediglich auf freier Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Die Realität der Palingenesie des Menschengeschlechts aber ergibt sich aus der Sendung des Menschensohnes, des ohne Sünde geborenen und ohne Sünde gebliebenen Menschen als zweiten Adams, welcher zugleich als Gottessohn 1) die Sünde durch seine Opferung hinweg genommen hat und 2) in welchem die Ueberwindung des Todes und die Kraft des ewigen Lebens dieser der Sünde entnommenen neuen Menschheit beschloßen liegt. Die Menschheit ist in Christo neu geschaffen. Diese neue Schöpfung wird aber nun in der Ueberwindung der Sünde und in der Kraft des Lebens von Christo aus auf die Menschheit d. h. die Individuen außer Christus propagiert; durch Christus werden auch die einzelnen Menschen neu geschaffen. Diese Wiederholung der Neuschöpfung der Menschheit, welche in Christo geschehen ist, an den einzelnen Menschen, vollzieht der heil. Geist.

Daß eine solche neue Schöpfung, καινὴ κτίσις, eingetreten sei, bezeugt der Apostel Paulus 2 Cor. 5, 17 und

Gal. 6, 15. cf. 2 Cor. 5, 15. Gal. 2, 20. Aber es vollzieht sich diese neue Schöpfung nicht etwa durch eine gänzliche Vernichtung und Austilgung der bisherigen Substanz der Individuen, nicht durch ein Hinwegnahme und Neusetzung des, was man gemeinhin „Persönlichkeit" nennt, es könnte dieß fast nur als eine gewaltsame, mechanische Operation gedacht werden, bei welcher das Ich des Menschen zu kurz kommen würde — die Neuschöpfung muß die Continuität des Ich, der Persönlichkeit beibehalten, schon darum, weil die Substanz und noch Reste des göttlichen Ebenbildes im Menschen vorhanden sind. Dieselbe vollzieht sich vielmehr als das Hervorgehen eines neuen Daseins des Menschen aus seinem bisherigen Dasein, so daß die gottgeschaffenen Keime des bisherigen Menschen unverletzt bleiben. Aber es werden diese Keime abgelöst von dem bisherigen Leben, rein von demselben gemacht; sie werden zwar nicht zurückgenommen in den fleischlichen Mutterschoß, aber sie werden zurückgenommen in den Mutterschoß der ewigen Schöpferkraft Gottes, und beginnen von da aus ihr Leben ganz von neuem, gleich als wäre das bisherige Leben nicht vorhanden gewesen.

Diese Wiedergeburt lehrt der Herr selbst Joh. 3, 3—8 (γεννηθῆναι ἄνωθεν, γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος. Dazu der Apostel Johannes: Joh. 1, 13 γεννηθῆναι οὐκ ἐξ αἵματος, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ. Und eben so γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ 1 Joh. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18. Der Apostel Paulus: Tit. 3, 5. Petrus: I, 1, 3. 1, 23. Jakobus: 1, 18. Es ist diese Wiedergeburt ein Sterben und ein Wiedererstehen zum neuen Leben Röm. 6, 3—4. Col. 2, 12. cf. Gal. 3, 27. Col. 3, 3—4. Durch diese Wiedergeburt werden die Traditionen des alten Menschen, des ersten Adam, die Traditionen des κόσμος und der σάρξ, völlig durchschnitten, wie auch durch den Tod die Traditionen des zeitlichen Lebens völlig durchschnitten werden; aber die ursprünglichen göttlichen

Lebenselemente werden, nachdem jene Traditionen gänzlich zerstört sind, in neue Wirksamkeit gesetzt; es vollzieht sich eine **Reinigung** und eine Erfüllung mit neuen Lebensstoffen, weshalb diese neue Geburt auch eine Geburt aus dem Waßer und dem Geiste genannt wird: Vergebung der Sünden (Taufe) und Mitteilung des heiligen Geistes.

Diese neue Zeugung und Geburt ist, gleich der natürlichen Zeugung und Geburt und der ursprünglichen Menschenschöpfung selbst, ein über das Faßungsvermögen des Menschen hinausgehendes Ereignis Joh. 3, 8, dessen wir nur in seinem **Eintreten**, in seinem **Dasein**, und zumal in seinen **Erfolgen**, nicht in seinem Hergange inne werden. In dem natürlichen Menschen bildet sich ein bisher verborgener, innerer Mensch, *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος* 1 Petri 3, 4, *ὁ ἔσω ἄνθρωπος*. Eph. 3, 16. 2 Cor. 4, 16. Col. 3, 3. Sie wird vollzogen in dem eigentlichen Lebensheerde des Menschen, da, wo Leib, Geist und Seele zusammentreffen, in dem Lebenscentrum, welches in der heil. Schrift **Herz** genannt wird, wie dieser Hergang am Herzen bereits im A. T. geweissagt ist **Ezech.** 11, 19. 36, 26. cf. Röm. 10, 8. Hebr. 8, 10. Christus, der wahrhaftige, lebendige Christus wird als ein neuer Lebenskeim in dieses Lebenscentrum durch die Kraft des heil. Geistes eingesetzt, damit derselbe von diesem Mittelpunkte aus das ganze Leben ergreife und umgestalte. Es ist aber eben ein **Keim**, welcher wachsen soll, wie der natürliche Mensch ursprünglich nur als Keim, mit allem, was den Menschen macht, von Anfang an ausgestattet, aber des Wachstums, der **Entfaltung**, der **Entwicklung** fähig und bedürftig, vorhanden ist. So ist der wiedergeborne Mensch zunächst ein **Kind**, und hierauf weisen auch die mehrmaligen Erinnerungen Christi auf das Kindesalter, auf den Kindeszustand, in den wir zurückkehren müßen, hin Matth. 18, 3. 11, 25; Erinnerungen, welche von den Aposteln wiederholt werden 1 Cor. 14, 20. 1 Petri 2, 2. Der Wiederge-

borene aber soll wachsen zu der vollkommenen Gestalt Christi. Es unterscheidet sich also diese zweite Menschenschöpfung von der ersten dadurch, daß in der ersten keine Entwicklung dem Menschen gesetzt war, während sie in dem zweiten gesetzt ist. Dieser neugeborene, sich entwickelnde Mensch aber ist nun eben der, welcher auferstehen wird von den Todten 1 Cor. 15, 45, und so reicht die Palingenesie direct aus diesem Leben in das zukünftige Leben hinein; Matth. 19, 28.

Die Mittel, durch welche der heil. Geist den neuen Lebenskeim in den Menschen hineinlegt, sind die Taufe und das Wort s. die vorher angeführten Stellen Tit. 3, 5. 1 Petri 1, 23. Jac. 1, 18, und wesentlich ist das Wort von der Auferstehung des Herrn 1 Petri 1, 3: der auferstandene Christus wird in unsere Herzen gelegt mit Seinen Kräften des ewigen Lebens.

Es verwandelt sich in der Wiedergeburt der bisher eigene Wille in Gottes Willen zurück — Gottes Wille, bisher dem Menschen ein fremder Wille, wird des Menschen eigener Wille; das Gesetz Gottes, bisher dem Menschen äußerlich gegenüberstehend, gleichfalls fremd, wird in das Innere des Menschen hineinverlegt, und verwandelt sich aus dem Gebote, dem Zwange, in einen Lebenstrieb — es wird die reale Freiheit und damit die Todesüberwindung, das ewige Leben, die Ebenbildlichkeit mit Gott wiederhergestellt.

Wir haben uns sehr zu hüten, diesen göttlichen Act etwa als einen Tropus aufzufaßen, wie nur zu oft, namentlich von denen geschehen ist, welche die Wiedergeburt mit der Bekehrung identificieren; gegen einen Tropus wehrt sich die ganze evangelische Darstellung auf das Bestimteste. Dagegen spricht aber auch mit der lautesten Stimme die Erfahrung der Wiedergeborenen und Bekehrten, indem diese es auf das Bestimteste wißen, daß etwas ganz, absolut Neues in ihnen und mit ihnen vorgegangen ist, daß das alte Leben gänzlich abgelegt ist und sie sich von gestern her gar nicht wieder erkennen.

Diese Wiedergeburt, ein lebenskräftiger Keim für die Ewigkeit, soll sich aber der Mensch auch aneignen — er soll sich derselben bewußt werden; er soll eben wachsen, sich entwickeln. Dieß geschieht in der Bekehrung, und diese kann allerdings (bei Erwachsenen) mit der Wiedergeburt zusammenfallen, kann aber auch (bei Kindern) auf die Wiedergeburt folgen. Um diese Aneignung zu bewirken, entwickelt der heil. Geist zwei vorbereitende Thätigkeiten (den Inhalt der gratia praeveniens), die Berufung und die Erleuchtung. Der Zweck dieser Thätigkeiten ist darauf gerichtet, die Sünde kennen zu lehren und besonders den Glauben zu erzeugen.

Die Berufung (vocatio, *κλῆσις*) Röm. 8, 30. 2 Theff. 2, 14. 2 Tim. 1, 9 (*θεοῦ τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων*) ist diejenige, hauptsächlich durch das Wort vollzogene, Wirksamkeit des heil. Geistes, durch welche das Vorhandensein einer Gnadenanstalt Gottes zur Erlösung der Menschen gezeigt wird: daß Jesus Christus in die Welt gekommen sei, die Sünder selig zu machen. Selbstverständlich richtet sie sich zunächst an die Ungetauften. Hier hat man nun mit Recht unterschieden zwischen einer vocatio indirecta (auch generalis genannt) und vocatio directa (auch specialis genannt). Die erstere liegt in der Uroffenbarung und deren Tradition durch Noah und die Noachitischen Stämme. Gott hat in diesen Stämmen und Völkern Traditionen von Seinem Werk und Willen übrig bleiben laßen, und in diesen Traditionen liegt eine allgemeine Einladung Gottes, zurückzukehren zu der vollständigen Erkenntnis Seines anfänglichen Werkes und Willens hinsichtlich der Menschheit, so wie fortzuschreiten zu weiterer Erkenntnis Seiner Gnadenthaten, sobald dieselben offenbart werden. Hierher gehört z. B. das Vorhandensein der heidnischen Opfer, hierher

gehören gewisse ethische Eigenschaften, welche Gott in einzelnen Völkern geschützt und bewahrt hatte, wie z. B. die Eigenschaften der Treue und Dankbarkeit im deutschen Volke; hierher gehören manche besondere Züge, welche einzelnen Zeiten, Lebenskreißen und Bildungsstufen eigen waren oder sind, z. B. behandelt der Apostel Paulus Act. 17, 23 die Aufrichtung eines dem *ϑεὸς ἄγνωστος* zu Athen gewidmeten Altars als eine solche allgemeine Berufung, an welche er dann seine besondere Berufung anknüpft; ein Aehnliches läßt sich von der Abwesenheit des Bilderdienstes bei den Deutschen, oder auch bei den Ureinwohnern von Nordamerika sagen, welche Letztere noch von einem „großen Geiste" und dessen Verehrung wußten. Dahin gehört die zur Zeit der Zukunft Christi ins Fleisch allgemein verbreitete Erwartung einer neuen Zeit, der „Rückkehr der aurea aetas", von der Virgil Zeugnis gibt; dahin auch das Zusammenbrechen der ganzen damaligen Cultur, und die Trostlosigkeit und Hoffnungslosigkeit (Oede), welche damals die ganze Welt beherschte; auch kann man große Völkerschicksale und Völker-Bewegungen, über die sich die Völker nicht selbst Rechenschaft zu geben wißen, dahin zälen.

Weit näher rückt indes die vocatio ihrem Ziele, zu Christo zu berufen, durch die Erhaltung des G e s e t z e s, und durch die Erhaltung der äußeren Handhabung desselben mittels der *ἐξουσίαι*, wie dieselbe zur Zeit der Zukunft Christi ins Fleisch sich im Römerreiche noch vorfand — vorausgesetzt, daß die Obrigkeiten ihrer Bestimmung noch, wie damals, so nachkommen, wie dieß Röm. 13, 1 f. und 1 Petri 2, 14 gefordert wird. Die Festigkeit und Unantastbarkeit dieser Ordnungen, die nichts anderes sind, als der usus legis politicus, führt zunächst darauf hin, ä u ß e r e, aber undurchbrechliche Schranken anzuerkennen, sodann aber, wenn die specielle Berufung hinzutritt, auch das Vorhandensein innerer Schranken zu begreifen. In diesem Sinne sind die *ἐξουσίαι* als von G o t t g e o r d n e t

d. h. als allgemeine Berufungsmittel, von den Aposteln bezeichnet worden. Sie bereiten so nahe auf die Verkündigung des Evangeliums vor, daß man sie schon als eine vocatio specialis (nur freilich nicht als eine directe Berufung) bezeichnen kann.

Die specielle und directe Berufung geschieht durch die Predigt des Evangeliums, Röm. 10, 14—15, und beruhet auf dem Mandat Christi Matth. 28, 18—19. 11, 28. 1 Tim. 2, 4. 2 Petri 3, 9 u. a. St. Sie ist ihrer Natur nach ernstlich gemeint und allgemein, welches der Lehre von der Prädestination gegenüber geltend gemacht wird, die hier mit dem seiner Zeit erwähnten Lehrsatz von der voluntas Dei signi et beneplaciti eintritt und die allgemeine Berufung zu einer göttlichen Ironie macht. In dieser Allgemeinheit, welche die vocatio laut den Worten Christi und der Apostel, wenn man dieselben nicht künstlich verdreht, als ihre wesentliche Eigenschaft besitzt, ist nun keineswegs eingeschloßen, daß die Berufung an alle Völker zu gleicher Zeit und genau auf dieselbe Weise gelangen müße, es ist genug, daß dieselbe, wenn schon successiv und durch die Thatsache der Existenz der Predigt von Christus zu ihnen gelangt. So sind die in den Islam verfallenen Völker nichts weniger als noch unberufene Völker; die Existenz des Islam selbst setzt die vorhanden gewesene Berufung (nicht allein die Kenntnis von Moses, sondern auch von Christus) in der allerbestimtesten Weise voraus, und es wäre eine ganz besondere Gnade Gottes, wenn Er diesen Völkern nochmals eine spezielle Berufung zu Theil werden ließe. Wißen, daß eine Predigt von Christo überhaupt in der Welt ist, ist schon vocatio, und daran hat es niemals gefehlt, seitdem die Apostel die οἰκουμένη durchzogen haben. Freilich hat aber die vocatio ihr Correlat an der Frage der vocati nach dem, was die Berufung enthalte; „was soll ich thun, daß ich selig werde?“

Aber auch an die Getauften richtet sich die Berufung,

die freilich hier nur die Bedeutung hat, der den Getauften bereits verliehenen Gnade inne zu machen, zur Aneignung der ihnen gewährten Wiedergeburt zu rufen. In diesem Sinne kann die Predigt des Evangeliums mitten in der christlichen Kirche als eine Berufung gelten, zumal in solchen Zeiten, in welchen die Kraft der in der Kindheit empfangenen Taufe in Vergeßenheit gekommen ist. Diese „Predigt des Evangeliums“ besteht, wie sich leicht von selbst versteht, in der Aufzeigung des gesamten objectiven Glaubensinhalts des Evangeliums, mit Einschluß des Gesetzes, in der Unterweisung im Christentum, so daß die äußerliche Kenntnis desselben vermittelt und bewirkt wird. Ja im weitern Sinn kann man zu dieser Berufung die Taufe selbst rechnen, wie das auch ältere Dogmatiker (Hollaz) gethan haben. Und selbst in diesem engen Kreiß der Kirche wiederholen sich auch jene allgemeineren, zunächst die Heidenwelt angehenden Berufungsmittel, namentlich die Anwendung des Gesetzes als usus legis politicus sowol im Allgemeinen als auch im Besondern durch die Erziehung der Jugend.

Es ist einleuchtend, daß auch diese specielle Berufung ihre Grade habe — ein Gegenstand, den die Dogmatik meist äußerst sorglos behandelt hat, und der freilich der Speculation nichts einträgt, noch weniger zum Rechnen mit Begriffsformeln dienlich ist, der aber zur Erkenntnis des Heilsweges von großer Wichtigkeit ist. Die alte Dogmatik unterschied hier fast nur die vocatio ordinaria (durch das Wort) von der extraordinaria (wie Paulus berufen wurde), ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob nicht auch die erstere noch Stufen besitze, und ohne sich die Frage vorzulegen, ob und unter welchen Voraussetzungen die extraordinaria sich in dem Leben der Kirche darstellen könne und wirklich darstelle (ob Gott auch jetzt noch Jemanden wie Paulus berufe ꝛc.). Die vocatio ordinaria hat ohne Zweifel sehr merkliche Grade, indem die allgemeine Kenntnis von Christo wol bei Weitem nicht eine

Kenntnis von Christo dem am Kreuz gestorbenen und zumal von dem auferstandenen Christus in sich schließt, ferner ein großer Unterschied darin ist, ob von Christus bloß durch Erzälung oder durch Zeugnis gepredigt wird (ob ich von Christo bloß höre oder Ihn in der Predigt zu sehen bekomme); auf die letztere Vocation bezieht sich das Wort des Apostels Paulus, daß Christus sei ein Geruch des Lebens zum Leben für die Einen und ein Geruch des Todes zum Tode für die Andern: hier ist offenbar vorausgesetzt, daß das wirkliche Wesen Christi in die Erkenntnisstätten des Lebens eindringe — es ist hier eine besonders energische, eine direct substantielle Wirkung des heil. Geistes bezeichnet. Zu diesen höheren Stufen der vocatio gehört namentlich auch diejenige Thätigkeit des heil. Geistes, welche nach Eph. 5, 14 Erweckung genannt wird, und die nächste Vorstufe zur Erleuchtung bildet. Daß eine Vocation Statt habe, von den Menschen angenommen werde und zu Christus führe, auch ohne daß Christus in seiner vollen Wesenheit erkannt werde, bloß durch Sich-Anschließen an die Organe der Vocation, bloß durch das Medium der Kirche, scheint die Darstellung des Herrn vom Weltgericht Matth. 25 deutlich zu bezeichnen. Sodann verdient die Frage ernstliche Berücksichtigung, ob die Berufung, welche der Apostel Paulus 1 Cor. 14, 24—25 erwähnt, die durch das χάρισμα προφητείας vermittelte, eine ordinaria oder extraordinaria, und im ersteren Falle, ob dieselbe eine in der Kirche als fortdauernd anzuerkennende Vocation sei? Diese letztere Frage sich vorzulegen, wird die Dogmatik durch das Erscheinen der s. g. irvingianischen Sekte jetzt abermals genötigt, wie diese Nötigung vorlängst schon durch die Quäker der Dogmatik nahe gelegt worden war, aber von der Dogmatik nicht berücksichtigt worden ist, weil hier mit Schulformeln und Abstractionen (seit langer Zeit dem Lieblingsfelde der Dogmatiker, aber einem unfruchtbaren) nicht durchgeholfen werden kann. Jedenfalls verdient dieser locus

von der vocatio eine eingehende erneute, auf Lebenserfahrung in der Kirche gegründete Bearbeitung.

Der Thätigkeit des heil. Geistes in der vocatio entspricht nun die Aufnahme derselben Seitens der Menschen; die Lehre von dieser Aufnahme, die sich gleichfalls in verschiedenen Formen und Graden darstellt, ist der 2te Teil der Lehre von der vocatio, gehört aber selbstverständlich nicht in die Dogmatik, sondern in die theologische Moral.

In der Zeit des Rationalismus betrachtete man anfänglich noch die vocatio als eine von Gott gewirkte „Entzündung des natürlichen Lichts der Vernunft zur Erkenntnis Gottes", wie denn dieser Gedanke noch Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" (1770) zu Grunde liegt. Hier war schon die vocatio nicht mehr Mittel, sondern eigentlich nur „Gelegenheit" zur Erkenntnis Gottes und Christi. Als sich der Rationalismus weiter zur Lehre von der Autonomie der menschlichen Vernunft entwickelte, war die Lehre von der Vocation, welche dieser Autonomie direct widerspricht, in der rationalistischen Dogmatik nicht mehr möglich, und wurde gänzlich beseitigt.

§ 54. 39. Erleuchtung.

Nächst der Berufung wirkt der heilige Geist bei denen, welche der Berufung sich nicht widersetzt, sondern dem Ruf die Frage haben folgen laßen (bei den Erweckten) die Erleuchtung. Sie ist diejenige Wirksamkeit des heiligen Geistes, durch welche eine heilbringende Erkenntnis von Gottes Erlösungsthaten dem Menschen verliehen wird. Als „heilbringende" Erkenntnis unterscheidet sich die Erleuchtung von jeder menschlichen Erkenntnis im Princip; die letztere kann ein εἰδέναι sein ohne γιγνώσκειν, kann theoretisch bleiben, den Willen unafficiert laßen; die Erleuchtung affiziert Einsicht und Willen, wenn auch nicht notwendig zu gleicher Zeit in gleicher

Stärke. Gelangt aber die Erleuchtung nicht zu dem Willen, so ist dieß lediglich Schuld des Menschen, welcher gegen das auf ihn eindringende göttliche Licht die Augen verschließen kann. Joh. 1, 5. 11. 3, 19—20. Der Quell der Erleuchtung ist Gott der Vater Jac. 1, 17, die Vermittlung geschieht durch das fleischgewordene Wort, Gott den Sohn Joh. 1, 4. 5. 9; die persönliche Zueignung durch den heiligen Geist Jes. 11, 2. Eph. 1, 17.

Der Gegenstand der Erleuchtung ist die Erkenntnis der Sünde und Schuld, sowie die Heilsbedürftigkeit auf der einen, die Erkenntnis der errettenden und erlösenden Gnade, des für uns am Kreuz gestorbenen und auferstandenen Christus, auf der andern Seite. Das Mittel der Erleuchtung ist lediglich das Wort Gottes, sowol das Wort des Gesetzes als das Wort des Evangeliums, und es wird das Wort Gottes, mittels dessen der heilige Geist erleuchtet, vorzugsweise (und fast einzig nur) durch die auf dem Mandat Christi beruhende Verkündigung dieses Wortes, durch das ministerium verbi divini, wie die alten Dogmatiker sorgsam erinnern, mitgeteilt; worin die illuminatio sich wenigstens von den ersten Stadien der vocatio wesentlich unterscheidet. Es handelt sich jetzt nicht mehr um äußere Kenntnis des Wortes Gottes, sondern um innerliches Verständnis von dem Wesen und der Wirksamkeit des Wortes Gottes, welches nunmehr der heilige Geist gewährt, und dieß Verständnis für das Wort Gottes muß aufgeschloßen werden von dem, welchem die Aufgabe geworden ist, das Wort zu verkündigen und auszulegen. Hinsichtlich des Gesetzes (illuminatio legalis) geschieht die Aufschließung des Verständnisses durch den usus legis elenchticus (paedagogicus Gal. 3, 24): es wird die Erkenntnis erweckt, daß das Gesetz Gottes ein Ganzes ist, mit innerer Notwendigkeit und Heiligkeit (nicht bloß mit äußerlicher Notwendigkeit und Gerechtigkeitsvollstreckung, wie es in der Vocation noch erschien) ausgestattet; die Erkenntnis, daß die Sünde

ein allgemeiner, die ganze Menschheit und wieder den einzelnen Menschen in seiner Ganzheit inficierender Zustand sei, die Erkenntnis, daß die Sünde den Tod wirke, daß sie der Tod sei; die Erkenntnis, daß die göttlichen Strafandrohungen (nicht „Schicksale 2c., sondern) Realitäten seien. Damit wird dann die Selbstprüfung und Selbsterkenntnis, und hiermit weiter nicht allein das allgemeine Gefühl unserer Unbehaglichkeit, Schwäche, Oede 2c. sondern das bestimmte Gefühl der eigenen Hülfsbedürftigkeit vermittelt. Die Erleuchtung durch das Gesetz (illuminatio legalis) geht, je weiter sie fortschreitet, immer bestimmter darauf hin, die Anwendung des Gesetzes auf uns selbst in der directesten und unmittelbarsten Weise uns anzueignen.

Hinsichtlich des Evangeliums (illuminatio evangelica) geschieht die Aufschließung des Verständnisses des Wortes Gottes durch die Erweckung der Erkenntnis der eigenen gänzlichen Verdienstlosigkeit, und sodann zu der Erkenntnis der Gnade Gottes als einer unabweisbaren Notwendigkeit, um dem unabwendbaren Zustande der Vernichtung, des Todes, zu entgehen. Es folgt die Aufschließung des Verständnisses für den Realgehalt der Gnade Gottes, die Vergebung der Sünde, welche ohne diese illuminatio evangelica vom natürlichen Verstand für einen Widerspruch gehalten werden muß, und weiter auch für den Realgehalt dieser Sündenvergebung, für die Person Christi, als des Sündenopfers am Kreuz, der um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden ist.

Mit Recht ist die illuminatio von den älteren Dogmatikern unterschieden worden als literalis und paedagogica auf der einen, und als spiritualis und plene salutaris auf der andern Seite, je nachdem nämlich dieselbe zunächst nur auf die Einsicht oder auch auf den Willen wirke. Daß diese Wirkung nicht bei allen Menschen zu gleicher Zeit geschehe, daß aber namentlich die Wirkung der illuminatio auf den Willen nicht sofort von den Menschen zugelaßen werde,

nachdem sie die Wirkung derselben auf die Einsicht an sich erfahren haben, kann nämlich nicht in Abrede gestellt werden. Die erstere Art der Wirkung der illuminatio ist bezeichnet Eph. 1, 18, auch wol 2 Cor. 4, 6, die andere Tit. 2, 11—12. Col. 1, 10. Wenn die Erleuchtung von dem Menschen in der Einsicht zurückgehalten und deren Wirkung auf den Willen verhindert wird, so gehen daraus Zustände hervor, wie sie Matth. 7, 22 und Luc. 12, 47—48 dargestellt werden; es gibt in der That Zustände im Menschen, in welchen wirkliche Einsicht in die Warheit und Wesenheit des göttlichen Wortes vorhanden ist, ohne daß noch eine Regung zur Anwendung desselben auf das eigene Ich vorhanden wäre. Solche Zustände gehören, wenn sie bleibend werden, zu den allergefährlichsten und sind der erste Schritt zu der Sünde wider den heiligen Geist, weil auf diesem Wege die Buße zuletzt unmöglich gemacht werden kann. Hebr. 6, 4. 10, 26. Die vorerst nur in der Einsicht stehen bleibende Erleuchtung wurde deshalb auch nur als imperfecta bezeichnet und sachgemäß der gratia assistens und praeparans zugeschrieben. Auch diese Zustände pflegt man wol gemeinhin schon als Glaube zu bezeichnen (dann ist Glaube allgemeine Kenntnis und Ueberzeugung von der Objectivität der göttlichen Dinge, vorläufige Annahme derselben), und es ist dafür eine gewisse Berechtigung vorhanden, weil diese Zustände Jac. 2, 14—26 als πίστις bezeichnet werden. Die auf den Willen zugleich wirkende Erleuchtung dagegen geht nicht (wie die Berufung und Erweckung) in der Buße und Bekehrung auf, sondern bleibt in derselben nicht allein, sondern wächst in der Buße und Bekehrung, der Rechtfertigung und Heiligung fortwährend, gehört mithin als plene salutaris auch zur gratia inhabitans. — Unterschieden aber selbst von jener illuminatio paedagogica muß noch werden (wie Eingangs bereits bemerkt worden) das menschliche Wißen von den Offenbarungsthatsachen, welches dieselben genau so behandelt, wie alle andern Wißensgegenstände und deren Objectivität

und Wesenheit lediglich dahin gestellt sein läßt, wogegen die Erleuchtung eben darin ihr Eigentümliches hat, diese Objectivität anzuerkennen. So kann es denn freilich eine theologia irregenitorum geben, so wol eine bloß menschliche, welche die theologischen Formeln widergibt und mit diesen wie mit mathematischen Formeln operiert, als eine zwar aus der illuminatio, aber bloß den untersten Graden derselben, aus der illuminatio literalis stammende. Aber wenn es auch eine theologia irregenitorum dem Namen nach gibt, so doch nicht der Sache nach; jene menschliche Theologie muß die Tendenz haben, sich selbst aufzulösen (entbehrlich zu machen), die andere ist eine Theologie der Formen ohne Inhalt, aus Selbstteuschung hervorgehend und Teuschung erzeugend. Als der hitzige Streit über die theologia irregenitorum geführt wurde, hatte man noch nicht die Erfahrung der letzten 70 Jahre gemacht, scheute sich also, eine theologia irregenitorum zuzugeben, oder gab sie zu, weil man dem Wort Gottes eine gleichsam magische, den Abfall unmöglich machende Kraft zuschrieb; jetzt kennen wir sie, geben sie zu, verurteilen sie aber auch, und zwar als Vorzeichen des Endes.

§ 55. 40. Glaube.

Das Wort „Glaube" ist wie *πίστις* und fides ein weltliches Wort, aus dessen etymologischem Bestande sein Wesen nicht abgeleitet werden kann, und welches das Schicksal aller Sprachelemente geteilt hat, seine Bedeutung im Laufe der Zeiten abzuschwächen und in Abstractionen umzugestalten, so daß es zu einem willkürlichen Begriffszeichen geworden ist. Der Stoff seiner Bedeutung muß ihm durch die Thatsachen des Lebens zugeführt werden, und so ist es schon mit dem Wort *πίστις* im N. T., welches damals schon sehr abstract und willkürlich gebraucht wurde, und nur durch den Inhalt der Offenbarungsthatsachen fixiert worden ist.

Schon in der Einleitung (in den §§ über die Offenbarung und über die Auctorität und Wirksamkeit der heiligen Schrift) ist im Allgemeinen die fides humana von der fides divina definitiv geschieden worden. Von der erstern ist hier durchaus nicht die Rede, möge man nun die fides humana als ein „Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen“, oder wie sonst bezeichnen; auch der s. g. historische Glaube und der so eben bezeichnete Zustand der illuminatio, welcher gleichfalls „Glaube“ genannt wird, kommt hier nicht näher in Betracht, vielmehr ist es nunmehr unsere Aufgabe, die fides divina als Wirkung des heiligen Geistes, als ein neues, aus der vocatio und illuminatio hervorgehendes Erzeugnis der Wirksamkeit des heiligen Geistes näher zu bezeichnen.

Wir knüpfen an die damals vorläufig gemachten Bemerkungen an: daß der Glaube schon außerhalb der Offenbarung, auf das Entschiedenste jedoch innerhalb der Offenbarung ein Vertrauen auf Personen sei, und ein Glaube an Thatsachen in so fern, als diese Thatsachen eben nicht abgeschloßene, rein historische Facta sind, sondern solche Facta, welche fortwirken, sich reproducieren, und in dem Einzelnen genau so, wie sie einst vorgegangen sind, sich wiederholen. In so fern ist unser „Glaube“ eine Erfahrung und zwar eine solche, welche einen Teil unseres Selbstbewußtseins ausmacht. Wir haben aber damals schon darauf hingewiesen, daß jener Erfarungsact sich in dem Centrum unseres Gesamtlebens, auf dem Heerde unseres Selbstbewußtseins vollziehe, und von hier aus alle einzelnen Kräfte und Thätigkeiten ergreife und durchdringe, so daß wir diesen Glauben nicht nur als eine Erfarung überhaupt, sondern als die Erfarung κατ' ἐξοχήν, von welcher alle andern Erfarungen abhängen und bestimmt werden, nicht nur als einen Teil unseres Selbstbewußtseins, sondern als den wesentlichen Inhalt unseres Selbstbewußtseins auffaßen müßen, durch welchen Inhalt alle unsere Geistesthätigkeiten, das Denken wie das Wollen, in allen verschiedenen Abstufungen, bestimmt werden.

Es ist dieß der Glaube im engsten Sinn (fides specialis) wie er genannt wird, um ihn von der fides humana und von den allgemeinen Formen der fides divina d. h. der vorläufigen Annahme göttlicher Dinge, wie diese Annahme aus der vocatio und besonders aus der illuminatio folgt, der fides generalis, (allgemeines Fürwahrhalten der Gegenstände der Offenbarung, Gehorsam ꝛc.) zu unterscheiden, es ist der rechtfertigende Glaube (fides justificans), der seligmachende Glaube (fides salvificans), es ist der Kern unseres Lebens, der Kern unseres ewigen, seligen Lebens, es ist das menschliche Organ für die Vollendung (Wiederherstellung) unserer Menschheit, von dem wir jetzt reden. Im A. T. entsprach diesem Glauben die אֱמוּנָה und אֱמֶת, das Feststehen in Gott (הֶאֱמִן בי״ Gen. 15, 6), in der Form des unbedingten und vertrauensvollen Gehorsams gegen Gott und des unerschütterlich zuversichtlichen Ausschauens nach der vollständigen Erfüllung Seiner Verheißungen.

Dieser Glaube besteht in einer vertrauensvollen und gänzlichen, rückhaltlosen Annahme Christi Selbst, als des Sündentilgers und Lebensverleihers, und in einer eben so vertrauensvollen, rückhaltlosen und gänzlichen Hingabe des Ich an Ihn, als den, in welchem das gesamte Leben einerseits vollkommene Heilung, andererseits vollständige Befriedigung, Vollendung, findet. Derselbe ist ein Aufschließen (Aufgeschloßenwerden) des Herzens, oder wenn man das lieber hört, des Centrallebens des Menschen, ein Geöffnetwerden des gesamten persönlichen Lebens für die gesamten Kräfte des höheren, ewigen, unbeschränkt befriedigten (seligen) Lebens, welche in Christo concentriert sind, so daß kein Daseinsorgan im Menschen vorhanden ist, welches nicht volle und unbeschränkte Receptivität für diesen ganzen Christus nicht so sehr bethätigte, als vielmehr Receptivität selbst wäre. Man darf deshalb kaum sagen, es sei der Glaube eine Handlung; er ist vielmehr nur ein Aufnehmen, — ein Zustand, in welchem das Aufnehmen (von unserer Seite) und

das Aufgenommenwerden (von Christi Seite) vor sich geht; viel weniger ist der Glaube irgendwie als „Tugend" oder „Verdienst" aufzufaßen, wovon er vielmehr das gerade Gegenteil bildet. Glaube ist der Zustand der Willigkeit, etwas göttliches in uns (im Centrum) vornehmen zu laßen; der Zustand der Sensibilität, daß etwas göttliches vorgeht im Centrum. Dieses „Etwas" aber ist Christus Selbst. Beßer noch (s. die Einleitung): das Organ für Christus ist das Herz, die Thätigkeit (oder noch correcter: die Function) dieses Organs ist der Glaube. Will man den Glauben substantiieren, so ist dieß allein durch die Formel möglich, daß man sagt: es ist der Glaube das Organ, durch welches der Mensch den ihm dargebotenen und entgegenkommenden Christus auffaßt und sich aneignet, und diese Formel empfiehlt sich in der That für die Gedankenverkürzung als eine in jeder Hinsicht zweckmäßige. Nur muß bei dem Gebrauche derselben dem Misverstande von vornherein begegnet werden, als ob der Glaube ein natürliches, in dem Menschen bereits vorhandenes Organ sei, welches bisher nur gebunden, außer Thätigkeit gewesen und jetzt durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes bloß frei gemacht, in Thätigkeit gesetzt worden wäre. Jenes Aufschließen des Lebensmittelpunktes geschieht nämlich einzig und allein durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes, so daß es dem Menschen aus sich selbst unbedingt unmöglich ist, diese Receptivität aus sich selbst zu bewirken; allerdings aber kann der Mensch, da die Wirksamkeit des heiligen Geistes keine absolute Machthandlung ist, diesem Aufschließen des Herzens durch den heiligen Geist einen, bis zur Definitive gehenden Widerstand entgegen setzen (Herzenshärtigkeit, welche zur Verstockung werden kann). Dieses Nicht-Widerstreben, diese Passivität der Wirkung des heiligen Geistes und dem an das Herz herannahenden Christus gegenüber ist die einzige ethische Bedingung, welche der Mensch zu erfüllen hat, um zum Glauben zu gelangen (genau dieselbe Bedingung, welche der Mensch im Urzustande zu erfüllen hatte:

er soll nur nicht wählen); ein Streben nach dem Glauben, ein Ringen um denselben findet nicht Statt, weshalb auch die Apostel der Darstellung der menschlichen Zustände im Glauben und in der Bekehrung verhältnismäßig nur sehr geringen Raum gewähren, dagegen aber dem, was Christus für uns gethan, die nachdrücklichste und öfterst wiederholte Beschreibung widmen. Jedes Gewichtlegen auf die Zustände des Menschen im Glauben schließt, wenn auch noch so fein und unmerklich die Voraussetzung ein, als habe der Mensch sich den Glauben zu erwerben, oder gar durch den Glauben Christum sich zu erwerben, was eben nichts anderes ist, als in den Glauben ein gewisses Verdienst, jedenfalls ein Entgegenkommen des Menschen gegen Christum, hineinlegen — den Glauben als eine Art Tugend d. h. als eine Aeußerung der Heiligung auffaßen — wovon die evangelische Darstellung das Gegenteil besagt. Gerade umgekehrt zeigt sich der Glaube darin, daß der Mensch alles Eigene fahren läßt, um nur Christum und Christum ganz zu empfangen, daß das Geltendmachen des Ich bis auf die letzten Spuren verschwindet, und die eigenen Ansprüche nicht nur, sondern auch die eigenen Gedanken und Meinungen, Ansichten und Vorurteile und wie man das weiter nennen mag, geradezu aufgegeben werden. Man bezeichnet deshalb den Glauben auch nicht unrichtig als das Stillesein des Geistes (des ganzen Menschen) Christo gegenüber, und es hat dieses Stillesein und Offensein des Herzens Christo gegenüber ein nahe liegendes und entsprechendes Analogon an vielen untergeordneten weltlichen Zuständen: will ich etwas lernen, will ich etwas geistig genießen, so muß ich vorerst mich selbst resignieren, nicht mit meinen Gedanken und Vorstellungen vorlaufen, nicht in die mir entgegentretenden Objecte einreden und eingreifen, sondern sie unbefangen an mich herankommen laßen — ich muß auch ihnen mich hingeben, um sie in ihrer Warheit und Wirkung ganz zu empfangen. (Die nächste aber zugleich tiefste Analogie gewährt das Verhältnis des Men-

schen zur wahren Poesie.) Die unerlaßlichen Vorbedingungen zum Glauben sind die Berufung und Erleuchtung d. h. die Empfangnahme der Berufung und Erleuchtung. Deshalb wird in der Dogmatik der Glaube als aus den drei Bestandteilen bestehend beschrieben: 1. notitia, 2. assensus, 3. fiducia, von denen die beiden ersten der vocatio und illuminatio entsprechen.

Es ist nämlich, 1) was die notitia betrifft, eine wirkliche (nicht bloß eingebildete, vorgegebene) Kenntnis von Christus und dem, was Er gethan hat, erforderlich, und wird dieß näher dahin bestimmt, daß eine fides implicita (informis) nicht ausreichend sei, sondern fides explicita vorhanden sein müße. Dieß ist insofern vollkommen richtig, als ein allgemeiner Glaube an einen irgendwie vorgestellten Christus nicht die fides salvifica sein kann, sondern der wirkliche, am Kreuz für unsere Sünden gestorbene, auferstandene ꝛc. Christus, überhaupt Christus, wie er erschienen ist und von den Aposteln gepredigt und bezeugt worden ist, Gegenstand des Glaubens sein muß; indes wurde diese Bestimmung von den Dogmatikern hin und wieder in bedenklicher Weise ausgedehnt: zu der fides implicita rechnete man auch den allgemeinen Glauben an das, was die Kirche lehre, und meinte, der katholischen Kirche gegenüber, sich damit nicht begnügen zu dürfen. Es lehrt aber die Erfarung in der Kirche auf jedem Schritte, und der Herr Selbst scheint dieß Matth. 25, 31. f. bestimmt anzugeben, daß Viele den Herrn nur durch eine dritte Person, in welcher der Herr ist, in Seinen Zeugen und Boten zu Gesicht bekommen, und diese doch unzweifelhaft für gläubig und selig müßen angesehen werden. Es ist deshalb wolgethan, die fides explicita nicht über das Symbolum apostolicum hinaus zu erstrecken, falls nur das: Christus für uns im Gemüte des Glaubenden fest steht.

Daß hiermit, was 2) den assensus betrifft, die fides historica, das Glauben an die geschichtliche Warheit der Per-

son und des Werkes Christi als zur fides salvifica nicht ausreichend, dieselbe jedoch bedingend, bezeichnet werde, versteht sich leicht von selbst. Eine allgemeine, unbestimmte Zustimmung reicht nicht aus, sondern es muß die Erleuchtung bis zu dem, in der Gedankenwirkung der illuminatio bereits erwähnten Punkte vorgeschritten sein, daß die Vergebung der Sünde durch die Person des gekreuzigten und auferstandenen Christus als die für das Individuum geltende Verheißung und unerlaßliche Bedingung des Lebens erkannt worden ist.

3) Die fiducia endlich folgt aus diesen Vorstufen, und nur aus denselben, und ist eben das, was wir vorher als Inhalt des seligmachenden Glaubens bezeichnet haben: volles Vertrauen, volle Zuversicht, volle Annahme, volle Hingebung, — mit welcher ich Christum Selbst und durch Ihn alles was Er gibt, Vergebung der Sünden, Kraft zum seligen Leben, ergreife und in mein Ich hineinziehe, dagegen Ihm mein Ich, damit Er es durchdringe, gänzlich überlaße.

Es macht keinen wesentlichen Unterschied, ob dieser Glaube vor oder nach der Taufe eintritt; ist das letztere der Fall (wie jetzt bei der Kindertaufe unter uns durchaus), so tritt nur die, dem geistlichen Leben des Menschen meist äußerst förderliche Modification ein, daß in dem Glauben zugleich die Reminiscenz bezw. Erkenntnis liegt, Christus habe sich schon längst uns gegeben und geschenkt, sei treu geblieben, wiewol wir unserem Taufbunde untreu geworden, und jetzt, so spät erst, lernten wir Ihn kennen, der so lange uns so nahe gewesen sei. Ist die Taufe noch nicht vollzogen, wenn der Glaube gekommen ist, so erweckt derselbe der Erfarung gemäß (und freilich an sich notwendig) eine tiefe, oft brennende und wahrhaft wunderbar erscheinende Sehnsucht nach dem Sacrament der Taufe, weil in der Taufe nun erst das wirklich vollzogen wird, wofür das Herz sich geöffnet hat, namentlich Vergebung der Sünden.

Für die notitia als Bedingung des Glaubens liegen außer den schon bei der vocatio angeführten Stellen zahlreiche Zeug-

nisse der heiligen Schrift N. T. vor; als sedes doctrinae werden bezeichnet Luc. 1, 77 (Johannes der Täufer soll *γνῶσιν τῆς σωτηρίας* gewähren). Joh. 17, 3. Eph. 4, 18. Für den assensus genügten die bei der illuminatio angeführten Stellen; außerdem gehört hierher die allgemeine Stelle vom Glauben Hebr. 11, 1. Für die fiducia oder den eigentlichen seligmachenden Glauben tritt das ganze N. T. in seiner Gesamtlehre ein; die hervorragendsten einzelnen Stellen sind Röm. 3, 25 (*Χριστὸν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*). Gal. 2, 20 (*ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σακρὶ, ἐν πίστει ζῶ τῷ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ*). Gal. 3, 14. Für die drei Bestandteile des Glaubens pflegt man sich zu berufen auf Joh. 14, 10. 11. 12 (wo V. 10 die notitia, V. 11 den assensus V. 12 die fiducia ausdrücken soll — nicht unrichtig!)

Daß der bisher dargestellte Glaube umgestaltend, heiligend wirke, versteht sich aus der Darstellung desselben von selbst. Dem unsichern Sprachgebrauch ist es zuzuschreiben, daß mit dem Apostel Jakobus auch gegen eine *πίστις νεκρά* (2, 17) gewarnt werden muß; es ist dieß die fides historica, welche allerdings nicht umgestaltend wirkt, und, wenn der Mensch bei derselben verharrt (sich gegen Weiteres abschließt) *νεκρά* ist und sogar den Tod wirkt.

Glaube. A. humana:
- a) Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen (oder dergl.); hierher auch genau genommen allein die fides historica.
- b) Hingebung;

B. divina:
1) generalis
- a) Annahme der vocatio — heißt auch „historica" = notitia).
  obedientia (fides implicita = informis. explicita = formata evang.)
- b) Annahme der illuminato — assensus. a und b können fides mortua sein.

2) specialis (= fiducia.) justificans, salvifica; specialissima (Rechtfertigung durch den Glauben.)

§. 56. 41. Buße und Bekehrung.

Im Vorhergehenden ist der Glaube an und für sich dargestellt worden; es bleibt noch übrig, den gleichfalls von dem heiligen Geist gewirkten Modus des Eintretens, den Proceſſ des Glaubens darzustellen. Der Glaube an den wirklich gegenwärtigen Christus den Sündentilger ist nicht anders möglich, als dadurch, daß ich vorher und zu gleicher Zeit auch die Wirklichkeit und die absolute Tödtlichkeit meiner Sünden anerkenne. Der Glaube tritt nicht ein ohne Entsetzen vor mir selbst, nicht ohne Grauen vor dem ewigen Tode, nicht ohne Erkenntnis meiner Sünden als meiner eigenen, mir ausschließlich eigenen Sünden, wobei ich auf alle und jede Entschuldigung unbedingt Verzicht leiste. Der Freude des Glaubens geht die λύπη τοῦ θεοῦ voran und zur Seite. Dieser Schrecken vor der Sünde, dieses volle Gefühl des Todes, den der Mensch selbst herbeigerufen und in sich hinein gepflanzt hat, mit allen Schauern des Todes ist gleichfalls, wie der Glaube, vorbereitet durch die Erleuchtung, und jetzt wird dieser Abgrund des Verderbens uns von dem heiligen Geiste in unserm eigenen Ich aufgeschloßen: die Sünde wird von uns als unser Eigentum anerkannt, und zwar als das uns notwendig, unabwendbar vernichtende Eigentum.

Neben dieses Entsetzen, ungetrennt von demselben, tritt nun der Glaube, um das Entsetzen, welches an und für sich zur Verzweiflung führen müßte, zu besiegen. Neben dem Grauen des ewigen Todes und ungetrennt von demselben wird in uns gewirkt die Freude des ewigen Lebens. Es ist ein und derselbe Act des Bewußtseins, so zu sagen ein und derselbe Herzschlag, welcher Tod und Leben zugleich schlägt. Dieses furchtbare und doch tröstliche Geheimnis, welches der Welt ein Spott ist und bleiben soll, heißt die Buße oder Bekehrung (μετάνοια, ἐπιστροφή). Dieß wird in unübertrefflicher Weise dargestellt in der A. C. Art. 12. „Nun

ist ware rechte Buße eigentlich nichts anderes, denn Reu und Leid oder Schrecken haben über die Sünde, und doch darneben glauben an das Evangelium und Absolution, daß die Sünden vergeben und durch Christum Gnad erworben sei, welcher Glaube wiederum das Herz tröstet und zufrieden macht."

Mit diesem unauflöslich in einander verschlungenen Doppelprocess ist dann, so wie die Rechtfertigung hinzutritt, welche von diesem Processe nicht getrennt werden kann, die Aneignung der Wiedergeburt vollzogen, und darum lehrt die Dogmatik richtig (trotz der sonstigen vielfachen Unklarheiten in der Darstellung des Verhältnisses der Wiedergeburt zur Bekehrung): die Wiedergeburt werde von dem heiligen Geist durch das Wort und Sacrament, die Bekehrung durch das Wort allein vollzogen.

Die evangelische Kirchenlehre nennt diesen Act auch poenitentia; dem alten kirchlichen Sprachgebrauch zwar folgend, aber mit dem Worte poenitentia einen andern Sinn, als der kirchliche Sprachgebrauch bisher that, verbindend, und rechnet zur Buße die beiden Stücke: contritio cordis (= terrores incussi) und fides, gemäß der so eben gegebenen Darstellung. Ja sie behielt sogar für „Buße thun" die lateinische Formel poenitentiam agere bei, wiewol dieselbe für den evangelischen Begriff von Buße so wenig wie für *μετανοεῖν* (— *εῖσθαι*), *μετάνοια*, sondern nur für den katholischen Begriff von poena, emendatio und satisfactio paßt. Die katholische Kirche bezieht die poenitentia, Buße, lediglich auf die Sünde, indem sie sich nicht an die Lehre des N. T., sondern bloß an die Bedeutung der Worte poenitentia und Buße hält, und verlegt den Glauben außerhalb der Buße. Demnach rechnet sie auch zur Buße drei Stücke: contritio, confessio und satisfactio; in dem zweiten Stück ist allerdings die Absolution mit eingeschloßen, und da die Sündenvergebung nicht ohne Glauben in Empfang genommen werden kann, so läßt sich allenfalls sagen, was Melanchthon in der Apologie sagte, „es

fehle ja den Katholiken in der poenitentia selbst nicht an dem Glauben, während sie doch das Vorhandensein des Glaubens in der Buße uns abstritten", inzwischen ist der Glaube nach katholischer Lehre doch nur in sehr indirekter Weise in der Buße mit thätig, nämlich als bloße Acceptation der priesterlichen Absolution, mithin nur als Act des Gehorsams gegen die Kirche; und der Act der Absolution ist in der katholischen Kirche doch eigentlich nur ein richterlicher Act, kein Gnadenact, wie bei uns.

Die katholische Kirche unterscheidet noch zwischen attritio und contritio cordis. Die erstere entsteht aus den Schrecken über die Sünde, welche aus der Furcht vor Gott (vor Strafe), die andere aus denjenigen Schrecken, welche aus der Liebe zu Gott hervorgehen. Die Unterscheidung ist nicht unrichtig, gehört aber nicht in die Lehre von der Bekehrung, sondern zur Vocatio und Illuminatio, indem die erstere so wie die niedern Grade der Illuminatio allerdings zunächst nur eine Furcht vor den göttlichen Strafen herbeiführen, während in der Buße die Entfernung von Gott das eigentlich Schmerzliche, das eigentliche Todesgefühl ist.

Es verstand sich schon aus der Darstellung des Glaubens, es versteht sich noch mehr aus der Darstellung des die Schrecken des Todes überwindenden Glaubens, d. h. aus dem Act, welchen wir Bekehrung nennen, ganz von selbst, daß in diesem Acte die Abwendung von den Sünden und die Hinwendung zu Gott enthalten sei, d. h. daß aus dieser Bekehrung eine totale Sinnes- und Wandelsänderung mit innerer Notwendigkeit resultiere. Aber dieselbe resultiert auch nur aus diesem Act (Zustand) der Bekehrung (des Glaubens), und geht demselben nicht voraus, bedingt denselben noch viel weniger. Erst in der Vergebung der Sünden, welche uns in der Bekehrung (Wiedergeburt, Rechtfertigung) zugeeignet wird und die wir uns in der Bekehrung zueignen, erhalten wir wiederum die Substanz der justitia divina, die Liebe zu Gott, zurück; vorher können wir

uns üben in der justitia civilis, auch durch diese Uebung je mehr und mehr inne werden, daß wir eben nur die Form, nicht das Wesen der Gottwolgefälligkeit besitzen, aber die Substanz der göttlichen Gerechtigkeit aus uns selbst nicht erringen. Melanchthon gab in der Apologie nach, daß man die nova obedientia als dritten Theil der poenitentia allenfalls auffaßen könne, indes ist die nova obedientia doch eben als Resultat nicht mit in den Processſ der Bekehrung einzureihen. Wol aber gehört die nova obedientia mit zur Wiedergeburt, zum neuen Menschen.

Die weitere Darstellung der Buße, namentlich die Wiederholung derselben und was dahin gehört, die Zustände in derselben (Reue), und der Schriftbeweis gehören in die theologische Moral. Aus der Schriftlehre muß nur so viel angeführt werden, daß die neutestamentliche *μετάνοια* auf der alttestamentlichen שׁוּבָה ruhet, wie dieß Act. 20, 21 (*μετάνοια εἰς θεόν*) und in andern Stellen, wo sie als Abkehr von etwas (von den Sünden) erscheint Act. 8, 21. Hebr. 6, 1. Apocal. 2, 21, 22, vollkommen deutlich hervortritt. Als Vorbedingung zur Vergebung der Sünden erscheint sie Marc. 1, 4. Luc. 3, 3. 24, 47. Act. 3, 19. 5, 31; — als Vorbedingung zum Himmelreich (zur Wiedergeburt) überhaupt in der ersten Verkündigung Johannes des Täufers und Christi selbst Matth. 3, 2. 4, 17; zur Erkenntnis der Warheit 1. Tim. 1, 25; zum Leben (*ζωή*) Act. 11, 18, hier auch als eine Folge der Mitteilung des heiligen Geistes; zur *σωτηρία* 2. Cor. 7, 10; verbunden mit dem Glauben, Bedingung desselben Mrc. 1, 15. Hebr. 6, 1; — verbunden mit der Taufe Act. 2, 38 (auch des Johannes des Täufers Taufe war *βάπτισμα εἰς μετάνοιαν* Luc. 3, 3. Act. 19, 4. 13, 24, wobei festgehalten werden muß, daß diese Taufe eben nicht eine Taufe der Wiedergeburt durch den heiligen Geist, sondern nur eine Taufe für den einen Act der Bekehrung für die terrores incussi conscientiae war); als aus Traurigkeit (Schmerz) hervorgegangen 2. Cor. 7, 9—10; — in Verbindung endlich mit der Erneuerung Hebr. 6, 6.

§ 57. 42. Rechtfertigung.

Dem Glauben, wie er bisher ist dargestellt worden, der Oeffnung des Herzens zur Aufnahme des sündentilgenden und lebendigmachenden Christus (der Erzeugung des Organs zur Ergreifung und Heranziehung desselben) entspricht nun ein weiterer Act Gottes: die Rechtfertigung, *δικαίωσις* (Röm. 5, 18. *δικαίωσις ζωῆς*).

Die Rechtfertigung besteht nach der Lehre der evangelischen Kirche darin, daß Gott uns unsere Sünden um Christi willen, welcher für die Sünden genug gethan hat, vergibt, und uns um Christi willen in Seine Gnade aufnimmt. Letzteres wird auch so ausgedrückt: Gott rechnet uns die Gerechtigkeit Christi zu. Dieser Ausdruck: imputare justitiam Christi, imputatio fidei, quae nititur merito et justitia Christi, die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, die Zurechnung unseres Glaubens zu unserer Gerechtigkeit ist ein vollkommen berechtigter, auf unzweifelhafte Schriftstellen gestützter Ausdruck, entspricht mithin einer realen Handlung Gottes mit Beziehung auf uns: Gen. 15, 6. cf. Ps. 32, 2; das hebräische Wort חָשַׁב, bei LXX *λογίζεσθαι*, reputare Vulg., und eben so Röm. 4, 5 (wo V. 4 Gen. 15, 6 citirt wird) und V. 7, wo sich auf Ps. 32, 2, bezogen wird; V. 22—25; ebenso 2. Cor. 5, 19. Es bezeichnet derselbe das Bedenken, Erwägen, für etwas gelten laßen = die Sünde gelten laßen für das, was sie bzw. sie nicht gelten laßen für das, was sie ist; den Glauben gelten laßen für Gerechtigkeit (צְדָקָה, Vollkommenheit). Die Gerechtigkeit (das Verdienst) Christi bringt mithin mittels des Glaubens, der das Verdienst ergreift, Gott für uns in Anschlag, eignet oder rechnet uns dasselbe zu; Gerechtigkeit gegeben aber wird uns damit nicht. Bei dieser Bezeichnung muß mithin auf das Allerbestimmteste stehen geblieben werden. Die A. C. sagt einfach (in dem ursprünglichen deutschen Text des Art. IV): „Gott wolle uns gnädig sein, uns gerecht

schätzen und ewiges Leben geben um Christi willen" und „wir werden durch warhaftigen Glauben Gott angenehm und vor Gott gerecht geschätzt" (in gratiam recipimur hat der lateinische Text).

Hier wird nun auch wol, aber sehr ungenau, und weder in Uebereinstimmung mit der Schrift noch mit der evangelischen Kirchenlehre, die Unterscheidung angebracht: von den beiden Bestandteilen der Rechtfertigung, Sündenvergebung und Gnadenannahme, sei eben die erstere, die Sündenvergebung, justificatio, die andere, die Möglichkeit (das Vermögen) des Glaubens, regeneratio.

Es ist somit die Rechtfertigung ein reiner Gnadenact Gottes, welcher Allen angeboten wird, aber nur von denen angenommen werden kann, welche in dem vorher bezeichneten Sinne glauben. Es ist aber auch eben ein reiner Gnadenact Gottes, nicht abhängig von irgend welcher in dem Menschen liegenden Bedingung; weil es aber ein solcher Act Gottes ist, den Er verkündigt und folglich vollzieht, so wie derselbe angenommen wird, als das, was er ist, so ist er auch unzweifelhaft gewis. Es kommt nur darauf an, ob wir annehmen wollen, was uns dargeboten wird, ob wir uns schenken laßen wollen, was uns als Geschenk freiester Güte hingereicht wird; von unserer Würdigkeit oder Unwürdigkeit zur Empfangnahme dieses Geschenkes ist nicht die Rede, sondern einzig und allein von der Annahme, und eben hierin liegt die unzweifelhafte und unerschütterliche Gewisheit unserer Seligkeit: sie soll nicht erst erworben werden, sondern sie ist schon vorhanden, so gewis Gott vorhanden ist, und wir haben sie nur aus Seiner Hand entgegen zu nehmen, wenn wir sie anders haben wollen. Begehren wir Vergebung der Sünden und Trost wider die Sünde und den ewigen Tod: die Versöhnung (ἱλασμός) ist bereits geschehen, und sie wird uns sofort zu Teil, so wie wir uns versöhnen (καταλλάττεσθαι) laßen wollen; begehren wir den Frieden mit Gott: Gott hat schon Frieden mit uns in Christo geschloßen, und Er reicht uns diesen Frieden nur zur Empfangnahme hin.

Gott nimmt uns auf um Christi willen, unsere Personen eingeschloßen in Christi Person. Er sieht uns in Christo an, und sieht Christum in uns; Er nimmt die ganze Person, so wie sie ist, um der Person Christi willen an, vollzieht also diesen Act der Annahme nicht etwa successiv, nicht etwa nach dem Maßstabe unseres successiven Hinansteigens zu Ihm, nicht nach dem Maßstabe unserer Liebe zu Ihm, welche jetzt noch gar nicht in uns vorhanden ist, oder unserer Heiligung insonderheit, deren Substanz uns zur Zeit noch gänzlich abgeht, sondern er vollzieht diesen Act mit Einem Male, vollzieht ihn an Unwürdigen, welche ihre Würdigkeit vielmehr nur in Ihm, oder was hier dasselbe ist, in Christus haben. In Christo, Seinem Sohne, nimmt Er uns als seine Söhne, als rechte Kinder (Erben, *κληρονόμοι*) an. Keineswegs besteht mithin die Rechtfertigung in einer alsbaldigen Umwandlung des Menschen, etwa in einer plötzlichen Heiligmachung, in einer durch göttliche Machthandlung vermittelten Neuschöpfung, wol aber in der Verleihung der Möglichkeit der Umwandlung, welche in der Annahme der Rechtfertigung, in dem Glauben, welcher dem Ich dieselbe zueignet, beschloßen liegt. Es ist eben der Keim zu einem neuen heiligen Menschen, welchen Gott in Christo darreicht und welcher von dem Menschen, wie er eben ist, in dem vollen Bewußtsein, daß er eines neuen Lebenskeimes bedürfe, angenommen wird, welchen der Mensch, der im Zustande der Bekehrung sich befindet, in sich pflanzen läßt.

Dieß drückt man dadurch aus: der Mensch wird durch die Rechtfertigung in ein neues, in das ursprüngliche Verhältnis zu Gott versetzt, und es ist dieser Ausdruck richtig, wenn man nur nicht bei der bloßen Abstraction stehen bleibt, wie nur zu oft geschehen ist. Gott der Vater hat einen neuen Menschen *κατ᾽ ἐξοχήν*, einen neuen Adam werden laßen, welcher zugleich Sein einiger ewiger Sohn

ist, und läßt es zu, daß an diesem neuen Ebenbilde Seiner Selbst sich alle Menschen in gleicher Weise beteiligen, wie sie an dem ersten Adam durch die natürliche Geburt beteiligt sind. Er bietet ihnen diese Beteiligung an: sie können wiederum potentiâ Ebenbilder Gottes werden, wenn sie dieß neue Ebenbild als ihr eigenes Ich annehmen; Er will sie neu geboren werden laßen aus dem Waßer und Geist, rein von Sünden und als Gegenstände Seines Schöpferwortes כִּי טוֹב wenn sie diese neue Geburt annehmen wollen. Und so ist die Rechtfertigung die Vollziehung, die Rechtfertigung durch den Glauben die Aneignung der Wiedergeburt. So aber ist die Rechtfertigung durch den Glauben auch der einzige, eben darum aber zugleich der unumstößliche Grund unserer Seligkeit; denn derselbe liegt nicht in uns, sondern in dem Willen, in der Verheißung, in der Handlung Gottes ganz allein, so daß wir nur, zum Tode erschrocken und des Trostes bedürftig, nach Dem zu greifen haben, welches und welchen uns Gott darreicht. Er sagt, daß Er uns annehme, daß Er uns neu geboren werden laßen wolle (bzw. in der heiligen Taufe angenommen, neu geboren habe), und diesem Worte der Verheißung, welches nicht gebrochen, nicht geschmälert werden kann, trauen wir mitten im Schrecken der Sünde (wir glauben daneben an das Evangelium), und die Erfahrung zeigt für Alle, welche dem Worte getraut haben, daß die Verheißung reichlich in Erfüllung gegangen ist, daß Er ein warhaftiger und gnädiger Gott gewesen ist von Ewigkeit, heute noch ist für mich, und daß Er derselbe auch sein wird in Ewigkeit.

Dieses Zurückversetzen in die Gottwolgefälligkeit des ursprünglichen Menschen, dieses Annehmen des jetzigen Menschen als eines nach Gottes Bild geschaffenen weil nunmehr sündenreinen und Christo dem Gerechten in Gottes Angesicht eingeleibten, eingefügten Menschen, ist nun eben das, was durch das *δικαιοῦν* ausgedrückt wird. Deshalb bringen die Dogmatiker, namentlich im Gegensatz gegen die katholische Lehre,

welche in dem *δικαιοῦν* ein Gerechtmachen annimmt, darauf es solle die Rechtfertigung ausschließlich als ein actus forensis, als ein actus judicialis Gottes angesehen werden: für gerecht erklären, justum pronuntiare, sei *δικαιοῦν*, (eben so wie הִצְדִּיק 2. Sam. 15, 4. Deut. 25, 1 u. a. St., was allerdings richtig ist), nicht justum reddere. Auch mit dieser dogmatischen Bestimmung hat es, zumal in so fern sie der katholischen Lehre von der infusio justitiae habitualis entgegengesetzt wird, seine gute Richtigkeit, denn das Gerechtmachen kann erst alsdann folgen, wenn die Wiedereinsetzung in den vorigen Stand geschehen ist, wenn die Sünden vergeben sind und der Mensch in Christo angenommen worden ist. Ehe dieß nicht geschehen ist, fehlt es dem Subjecte an aller Fähigkeit, gerecht gemacht zu werden: aus der Vergebung der Sünden folgt erst, wie die A. C. so ernstlich und warheitsgemäß erinnert, die Möglichkeit der Liebe zu Gott; vorher fehlt es an aller Möglichkeit dieser Liebe zu Gott, folglich auch an aller Möglichkeit der Substanz einer habituellen Gerechtigkeit. Aber es darf jene Bezeichnung auch nicht übertrieben werden, als erkläre Gott einen Sünder für gerecht, welcher eben nicht gerecht sei, als sei diese Erklärung Gottes ein rein äußerlicher Machtspruch (wohin die übereifrige Betonung des actus forensis leicht führen kann), welchem die Realität des Objectes nicht nur nicht entspreche, sondern geradezu widerspreche. Unsere ganze bisherige Darstellung ist dieser äußerlichen und rohen Auffaßung bereits genügend entgegen getreten: Zueignung des Verdienstes Christi, Annahme des sündigen Menschen seiner Person nach (in seinem innersten Wesen, seiner Ganzheit) in der Person Christi ist ein innerlicher Act Gottes, kein äußerlicher Machtspruch; es ist das in der That aber auch mehr als ein actus forensis, denn in einem actus forensis ist streng genommen die Sündenvergebung nicht unterzubringen, die doch das Wesen der Rechtfertigung ausmacht, weshalb die Theologen auch, nicht sonderlich consequent, aber richtig, dem „forensis" noch die Bezeichnung gratiosus

zufügen. Durch die Bezeichnung actus forensis soll eigentlich nur etwas Negatives ausgesagt, nämlich verhindert werden, daß man die Rechtfertigung nicht als ein Gerechtmachen, nicht als die Verleihung einer besondern Fähigkeit auffaße. Dagegen aber durften sie sich nicht wehren, wie Manche im 17. Jahrhundert gethan haben, die *υἱοθεσία* mit der Rechtfertigung zusammenzufaßen, da im Gegenteil die *υἱοθεσία* die Substanz der Rechtfertigung ausmacht, und nicht als eine Folge derselben aufgefaßt werden darf. Dieß ergibt sich aus der Lehre der Schrift in unzweideutiger Weise.

Die Lehre von der Rechtfertigung ist die Capitallehre des Apostels Paulus und zieht sich durch seine sämtlichen Schriften, hier mehr indirect, dort in der directesten und energischsten Weise ausgesprochen, hin. Daß das *δικαιοῦσθαι* durch die *ἀπολύτρωσις* Jesu Christi bewirkt sei, ist Röm. 3, 24, daß es durch das Blut Jesu Christi bewirkt sei Röm. 5, 9 ausgesprochen; daß *δικαιοῦσθαι* außerdem nicht wie im Profangriechischen, gerecht behandeln (strafen, Recht widerfahren laßen) und nicht gerecht machen bedeute, zeigt der Gebrauch des Wortes, welcher Röm. 4 (zumal V. 5) von demselben gemacht wird, indem hier das *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* dem *δικαιοῦσθαι* parallel (identisch) steht, überhaupt dem הִצְדִּיק als ganz genaue Uebersetzung entspricht, und nur Röm. 5, 18 läßt sich für die Bedeutung des Gerechtmachens anführen. Daß das *δικαιοῦσθαι* geschehe *διὰ τῆς πίστεως*, dafür treten als Hauptstellen ein Röm. 3, 22. 28 (wo die Werke des Gesetzes ausdrücklich ausgeschloßen werden, und Luther sein „allein“ eingeschoben hat, welches er in seiner Schrift vom Dolmetschen so mannhaft und gründlich zu verteidigen wußte) V. 30. 4, 5. 5, 1. 10, 4. 6. 10. Gal. 3, 8. 24. Eph. 2, 8—9 (wo *σώζεσθαι διὰ τῆς πίστεως* steht). Phil. 3, 9. Ferner aber wird Gal. 3, 26 das *υἱοὶ θεοῦ εἶναι διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* dem Zusammenhang nach als vollkommen identisch gesetzt mit dem V. 24 vorausgehenden *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* (V. 24 das Gesetz ist Zuchtmeister [*παιδαγωγός*] gewesen auf Christum, damit wir durch den Glauben gerecht würden; V. 25 da der Glaube gekommen ist, ist der *παιδαγωγός* weggefallen, V. 26 denn ihr seid alle Kinder Gottes durch den Glauben an Christum Jesum; die Angabe des Mittels für den zu erreichenden Zweck ist V. 24

angegeben; V. 25 wird das Wegfallen des Mittels durch die V. 26 angegebene Erreichung des Zweckes motiviert; hiernach muß die Rechtfertigung durch den Glauben und das Kinder-Sein identisch sein, und kann sich nicht wie Ursache und Wirkung zu einander verhalten). Vgl. Gal. 4, 5 f, wo die *υἱοθεσία*, Einsetzung zu Kindern, Adoption, als directe Wirkung davon angegeben wird, daß Christus die, welche unter dem Gesetz waren, herausgekauft hat (*ἐξαγοράζειν*). Eph. 1, 5 wird die *υἱοθεσία* parallel gestellt dem *χαριτοῦν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ* (angenehm machen, wie auch die A. E. hat), und dieses *χαριτοῦσθαι* an die *ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος Χριστοῦ* (V. 7) gebunden. Ganz ähnlich diesen Stellen ist die Darstellung der *υἱοθεσία* Röm. 8, 14—17. Endlich wird Tit. 3, 7 gesagt: *δικαιωθέντες τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι κληρονόμοι ἐγενόμεθα*; das *κληρονόμος εἶναι* aber ist nach den bisher bezeichneten Stellen einerlei mit *υἱός εἶναι*. Wenn diese Stellen nicht „Bilder“ d. h. leere Redensarten sind, so bleibt durchaus nichts anderes übrig, als die *υἱοθεσία* als den Inhalt des *δικαιοῦσθαι* aufzufaßen: indem Er uns rechtfertigt, vergibt Er uns unsere Sünden einerseits, und nimmt uns andererseits in seinem Sohne, in welchem Er uns beschloßen ansieht, als Seine Kinder an. Mittels dieser gesunden und tiefen Schriftlehre schneiden wir alle Misverständnisse, welche durch eine allzu abstract äußerliche Faßung der justificatio als eines actûs forensis erzeugt werden können, in der Wurzel ab, und verleihen auch der imputatio justitiae Christi (dem *γίγνεσθαι δικαιοσύνη θεοῦ ἐν Χριστῷ* 2. Cor. 5, 21) den erforderlichen Inhalt, da diese Formel, wenn schon an sich richtig, doch gleichfalls der äußerlichen Auffaßung ausgesetzt ist. Man wird sogar weiter sagen können, daß in der *υἱοθεσία* ein Mehr enthalten sei, als in der Wiederherstellung des Ebenbildes; durch die *υἱοθεσία* werden wir in Gemeinschaft des Wesens mit Gott durch die Mittlerschaft Seines Sohnes, des Gottmenschen, gesetzt, wie sie in dem Ebenbild nicht an und für sich gesetzt ist; Gott hat uns in der *υἱοθεσία* nicht bloß die von Ihm ausgegangene Nschâmah, sondern Sich selbst ohne Rückhalt gegeben, sofern wir Ihn ohne Rückhalt annehmen wollen, so daß Er uns, nachdem wir die Rechtfertigung angenommen haben, Alles schenkt, Er, der Seines eingeborenen Sohnes nicht verschont hat. Röm. 8, 32.

Daß in dieser ganzen Gotteshandlung der Glaube nichts anderes sei, als das Organ, mit welchem wir dieselbe auffaßen, versteht sich so von selbst, daß es nicht nochmals (wie die Dogmatiker thun) besonders erörtert zu werden braucht; er ist weder Ursache noch Veranlaßung, noch auch im eigentlichen Sinne Bedingung der Rechtfertigung (d. h. Bedingung, daß Gott rechtfertigt; nur Bedingung für uns, die Rechtfertigung zu empfangen). Eine der zalreichen, in diesem Gebiet ganz besonders unglücklichen Bestimmungen der alten Dogmatik, welche von verständigen Leuten unserer Zeit nicht wieder in Gebrauch genommen werden sollte, ist die, daß der Glaube die causa apprehendens der Rechtfertigung sei (im Gegensatz gegen die causa efficiens, Gott, und die causa meritoria, Christus). Der Glaube ist, wie vorher gesagt, nur das Organ (*ὄργανον ληπτικόν*) gegenüber dem *ὄργανον δοτικόν*, dem Wort und Sakrament. Oder ganz accurat (s. o.): der Glaube ist die Function des Organs, mit welchem die rechtfertigende Gnade aufgenommen wird, des Herzens. Reden wir deshalb von einer fides salvificans und justificans, so ist diese Bezeichnung in gewissem Sinne, nämlich Gott gegenüber, uneigentlich; der Glaube macht uns weder gerecht noch selig, sondern ist nur unser Zustand, welcher uns befähigt, dessen teilhaftig zu werden, was Gott ohne unsern Glauben bereits längst gethan, ja in der heiligen Taufe sogar an uns längst gethan hat. Wir können deshalb auch nur mittels einer Gedankenverkürzung sagen: der Glaube ist unsere Gerechtigkeit; nicht einmal für Abraham und die Hebr. 11 aufgezälten Personen war die אמונה ihre Gerechtigkeit, sondern sie war auch dort (nicht die objective, vielmehr) nur die subjective Bedingung, daß Gott Abraham erwählte und zum Träger seiner Gnaden im A. T. machte. Die Gerechtigkeit steht allezeit bei Gott, nicht bei den Menschen; wollten wir aber jenen häufig gebrauchten Ausdruck: „Der Glaube ist unsere Gerechtigkeit,“ buchstäblich nehmen, so würde die Gerech-

tigkeit, das richtige Verhältnis des Menschen zu Gott, durch den Glauben des Menschen bewirkt, wenigstens veranlaßt erscheinen.

Die erheblichste unter allen Anfechtungen, welche die evangelische Rechtfertigungslehre erfahren hat, kam aus dem Herzen der evangelischen Theologie selbst, von dem nächst Luther tiefsten und kräftigsten aller Reformatoren, welcher an Ursprünglichkeit und Kernigkeit der Anschauung selbst Melanchthon weit übertraf, von A. Osiander. (Darüber vgl. Thomasius: das lutherische Bekenntnis in seinen Consequenzen.) Er behauptete, es sei in der A. C. der Lehre von der Rechtfertigung nicht genug geschehen, und wenn er in Augsburg hätte bleiben können, so würde Art. 4 eine andere Gestalt gewonnen haben. Er lehrte, die Rechtfertigung bestehe „in dem ganzen Handel, dadurch wir gläubig werden", und zwar so: Gottes Gerechtigkeit (= Heiligkeit) wohnt in der göttlichen Natur Christi, aber diese göttliche Gerechtigkeit wird der menschlichen Natur Christi mitgeteilt, so daß diese das Gesetz erfüllt hat und in den Tod gegangen ist. Diese göttliche Gerechtigkeit in Christo wird nun von dem Menschen in dem leibhaften Christo ergriffen, so daß wir Ihn in uns schließen, Fleisch von Seinem Fleisch und Bein von seinem Bein sind, und dieß Ergreifen nennen wir Glauben. Wo Christus so in uns wohnt, da wohnt Er wesentlich in uns, und so ist seine wesentliche Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit, wir werden nicht für gerecht erklärt (welche Formel Osiander für eine fleischliche und philosophische Rede erklärte), sondern gerecht gemacht durch diese Einwohnung Christi. Dagegen setzten nun die Theologen fest, es sei in der Rechtfertigung nicht die justitia essentialis Christi, sondern die justitia habitualis et meritoria Christi vorhanden, oder wie es am deutlichsten der nachherige Apostat Staphylus ausdrückte: die Gerechtigkeit, mit welcher Gott den Ungerechten bekleide, sei ein Werk Gottes, aber nicht das Wesen Gottes. —

Osiander suchte nach einem Begriff (Wort), durch welchen er das ganze Erlösungswerk nebst dessen Resultat im

Menschen bezeichnen könnte; nun hat aber die A. C. für das Ganze allerdings kein zusammenfaßendes Wort, sondern nennt nur die einzelnen Acte, Berufung, Buße, Rechtfertigung, neuer Gehorsam, und accentuiert nicht das letzte Resultat, den Zweck der göttlichen That, sondern nur diese selbst, welche sie mit der Schrift Rechtfertigung nennt. Damit begibt sich die evangelische Lehre allerdings in die Gefahr, daß diese göttliche That nur äußerlich (d. h. ohne Wirkung auf den Menschen) und singulär (d. h. ohne ihr Resultat) aufgefaßt werde. Osiander, welcher sich mit dem actus forensis nicht begnügen konnte, und das wirkliche Leben in Christo mit bezeichnet haben wollte, und nicht allein den Christus für uns, sondern auch den Christus in uns mit in dem Erlösungswerke genannt zu wißen verlangte, ergriff eine offenbar nicht mit der Schrift übereinstimmende Bezeichnung dafür, und geriet außerdem in die Gefahr, zu lehren, als sei das, was in dem Menschen vorgehe, Bürgschaft seiner Seligkeit. Aber in der Sache hatte er Recht, und die evangelische Theologie hat ihm, wenn auch uneingestanden, durch ihre spätere Lehre von der unio mystica Recht geben müßen. Damals war die rabies theologorum und leider auch Melanchthons, zu einer unbefangenen Prüfung viel zu arg. Hätte Osiander seine Lehre Wiedergeburt genannt und hieran seine Sätze entwickelt, so wäre vielleicht der ganze häßliche Zank 1549—1552, welcher Osiander das Leben kostete († 11/10 1552) vermieden geblieben, und viel Unklarheit und Misverständnis, woran die Lehre von der gratia spiritus sancti applicatrix noch heute krank liegt, würde schon damals sich zu Klarheit und sicherm Lehrverständnis gestaltet haben. Neben dieser Anfechtung sind alle andern Einwürfe wahre Kleinigkeiten, wo nicht gottwidrige Entstellungen und Perfidieen, und bedürfen keine Erörterung. Nur einen Punkt der Schrift wollen wir gleich hier zur Sprache bringen.

Die ehedem mit großer Wichtigkeit behandelte Differenz zwischen der Lehrdarstellung der Apostel Paulus und Jacobus, deren Aussprüche Jac. 2, 24 und Röm. 3, 28 einander direct zu widersprechen scheinen (ein Widerspruch, den auch Luther annahm und nicht überwinden konnte) wird jetzt Niemanden, welcher mit Sachen und nicht mit Worten zu denken im Stande ist, mehr irre führen. Das hätte aber

niemals geschehen dürfen, denn daß der Apostel Jakobus von einer ganz andern πίστις redet als der Apostel Paulus, ist aus Jac. 2, 17 klar: ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν, also von einer fides humana, höchstens von der fides, welche aus der vocatio oder aus der illuminatio literalis fließt. Von einem Glauben, der nicht Werke hat, redet der Apostel Paulus niemals, sondern allezeit von der πίστις ἐνεργουμένη δι' ἀγάπης Gal. 5, 6, niemals redet er von einem Glauben, den auch nur in der entferntesten Möglichkeit die Teufel haben könnten (Jac. 2, 19). Die πίστις, von welcher der Apostel Jakobus hier spricht, ist einerseits nicht die אמונה des A. T. oder nur auf dieselbe gegründet, denn diese ist es unmöglich, nach Joh. 8, 44, von den Teufeln zu prädicieren. Die Beispiele des Apostels Jakobus aber von Abraham und Rahab zeigen andererseits, daß der Apostel Jakobus, der überhaupt auf die τελειότης dringt, nur den Glauben für vollkommen hält, welcher sich in Werken bewährt, die Versuchung besteht. Diesen Glauben (denselben, welchen Paulus lehrt) hatten die Adressaten des Jakobus noch nicht; Jakobus redet also von einem Standpunkt, welcher bei Paulus ein längst überwundener ist. Der Glaube ohne Werke wird vor Gottes Gericht allerdings nicht als gerecht bestehen, weil er eben kein wirklicher Glaube ist. Die Katholiken, die sich noch immer mit einer gewissen Schadenfreude auf den Apostel Jakobus berufen, haben mithin dazu kein Recht.

Die Abgeschliffenheit des griechischen Wortes πίστις machte damals Misverständnisse möglich, in gleichem Grade, wie heute unser „Glaube", der auch ohne Object inhaltleer und todt ist, und eben so gut ein nackt historisches oder gar ein willkürliches Fürwarhalten bezeichnen kann, wie πίστις damals; mit אמונה würde der Apostel Jakobus so nicht haben operieren können.

Den meisten Schaden hat der Lehre von der Rechtfertigung der Umstand gethan, daß sie schon im 16. Jahrhundert, mehr noch im 17. als ein abstracter Lehrsatz, als ein scholastischer Begriff, ist dargestellt worden. Schon Melanchthon

sagt in der Apologie, daß gottlose Leute von dieser Lehre nichts verstünden, sondern nur diejenigen, welche mit großem Ernste Trost wider die Sünde, wider Gottes Zorn und den ewigen Tod suchten, und daß es in der ganzen Sache sich darum handle, Gottes Barmherzigkeit zu erkennen, über alle menschliche Werke hinaus zu heben und hoch zu preisen; es gehe (sagt J. Jonas in der Uebersetzung der Apologie) „hier nicht so faul zu“ mit bloßem behaglichem Denken und Rechnen mit Begriffen.

Die Lehre von der Rechtfertigung hat außerdem einen lebendigen Erfahrungsglauben an den lebendigen Gott, an den wahren Gottmenschen Jesum Christum den Gekreuzigten und Auferstandenen und an dieses wahren Herrn und Heilandes ganzes Werk zur unbedingten Voraussetzung, und auf rein theoretischem oder gar speculativem Wege ist dieser Lehre gar nicht nahe zu kommen, weshalb auch Melanchthon in der Apologie so wegwerfend (und mit vollem Recht!) von den Philosophen spricht, welche alle diese Dinge ganz leicht ergründen zu können meinen. Es gehört Erfahrung von der Sünde dazu, um dieser Lehre mächtig zu werden, ja um sie nur zu verstehen. Die Lehre von der Rechtfertigung ist ein Gegenstand der im Kampfe mit der erkannten Sünde gewonnenen Erfahrung (AC. 20), sie ist, um es kurz zu sagen, keine Doctrin, sondern eine Disciplin; nun aber kam sie in die Hände der schon an sich weltlichen und immer mehr verweltlichenden Institute, der Universitäten, und wurde auf diesem Wege wieder zu einer mera fabula, quae cantabatur velut Homeri Odyssea, wie das Michlus von der Behandlung des Werkes Christi sagte, wie dieselbe vor der Reformation Statt gefunden hatte. Man meinte, die Rechtfertigung lernen zu können wie den magister matheseos, während sie doch erlebt sein will, und sie begreifen zu können ohne Buße; dazu war denn das herbe Dringen der Dogmatiker, sich unter der justitia ja nur einen actus

judicialis Gottes vorzustellen, eine nur allzu bequeme Handhabe. Juristische Begriffe statt der göttlichen Sachen sagen dem natürlichen Menschen nur allzu sehr zu. Daher kam es, daß schon in Spener eine Reaction gegen die Veräußerl'chung dieser Lehre eintrat, und, als das Bewußtsein der Sünde im 18. Jahrhundert erlosch, die ganze Lehre als antiquiert beseitigt werden konnte. Der Rationalismus griff wieder auf die Werke zurück, gleich dem Katholicismus, mit dem der Rationalismus als Pelagianismus innerlichst verwandt ist, und bedurfte der Rechtfertigung so wenig wie der Katholicismus — sie war ihm unverständlich und hinderlich, wie der Katholik bis auf diese Stunde diese Lehre nicht faßen kann. Nur in articulo mortis wird sie von frommen Katholiken praktisch bekannt, indem diese alsdann alle ihre Werke wegwerfen und der sanctitas et justitia infusa nicht mehr gedenken, sondern sich Christum allein vor die Augen stellen.

Immer bleibt es merkwürdig, daß die Lehre von der Rechtfertigung erst so spät eine Durchbildung erfahren hat, ja so spät erst zum Bewußtsein der Christenheit gelangt ist, während die andern Capitallehren sich im Laufe der ersten fünf Jahrhunderte zum Eigentum der Christenheit gestalteten. Daß die älteste Kirche der Gestaltung dieser Lehre nicht bedurfte, versteht sich leicht von selbst — sie bedurfte ja nicht einmal einer entwickelten Lehre von der Trinität und von der Gottmenschheit Christi; erst mußte im Kampfe mit dem wieder eindringenden Heidentum die eine und die andere sich gestalten; ohnehin konnte die Lehre von der Rechtfertigung sich nicht früher gestalten, ehe die eben bezeichneten göttlichen Thatsachen als unzweifelhaftes Eigentum der Kirchengemeinschaft, des Kirchenbewußtseins, fest standen. Die älteren Kirchenlehrer, bis auf Chrysostomus, sprechen nun ganz wie der Apostel Paulus von der ausschließlichen Wirksamkeit der götlichen Gnade zur Seligkeit, nicht aber sprechen sie davon im Gegen-

satz gegen die nach und nach auftauchende Praxis, in welcher mehr und mehr altheidnisches Element zu Tage trat. Mit der Taufe war gewissermaßen alles abgethan, was zwischen Gott und Mensch zu handeln war; was nach der Taufe zu thun war, das that der Mensch so zu sagen auf einige Rechnung: was gefehlt war, mußte gebüßt werden; die Heiligung war das, was nach der Taufe ausschließlich das Leben des Menschen erfüllte; von diesem Gesichtspunkte muß auch das Mönchswesen angesehen werden. Dieß nach und nach in völlig heidnische Anschauungen hineinführende Wesen sprach sich dogmatisch im Pelagianismus aus, und gegen diesen trat Augustin auf mit der strengsten Betonung der Lehre von der gänzlichen Verdienstlosigkeit der menschlichen Werke. Aber Augustin war selbst befangen in der Anschauung seiner Zeit, daß die menschlichen Werke mit zur Seligkeit des Menschen gehörten, und konnte sich in die Lehre des Apostels Paulus nicht finden, nach welcher die Werke nur Folge, notwendige Wirkung, der rechtfertigenden Gnade seien. Da er aber gleichwol durch die Tiefe seiner Sündenerkenntnis dazu gedrängt wurde, diesen menschlichen Handlungen alles Verdienst abzusprechen, so blieb ihm nichts übrig, als die Werke eben nicht als menschliche Werke, sondern rein als Gottes Thaten zu faßen d. h. eine göttliche Machthandlung anzunehmen, in welcher der Mensch notwendig so wird, wie ihn Gott haben will, d. h. die Prädestination zu lehren. Deshalb konnte sich die Kirche so wenig in Augustin finden, und statt seiner Lehre wurde der Semipelagianismus kirchlich, bis denn endlich auch dieser durchgelebt war bis zu seinen letzten Consequenzen, und die Reaction der Offenbarung auch in diesem letzten Punkt der Soteriologie (Anthropologie) siegreich, wenn auch für jetzt nur in einem Theil der occidentalischen Kirche, durchbrach. Gesucht aber hat man nach der unbedingten Gewisheit der Seligkeit, welche in der Rechtfertigung durch den Glauben liegt, seit Augustin unabläßig, und manche Kirchenlehrer sind unserer

Lehre ganz nahe gekommen, am nächsten vielleicht Anselm, cur Deus homo 2, 20: nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti Deus pater dicit: accipe Unigenitum meum et da pro te; et ipse Filius: tolle me et redime te.

Hieraus ist ersichtlich, daß die Prädestinationslehre sich verhältnismäßig gleichgültig gegen die Lehre von der Rechtfertigung verhalten muß; ihr ist der die Gnade ergreifende Glaube selbst nur ein Product der göttlichen Machthandlung am Menschen; was nach der Lehre von der Rechtfertigung sich der Mensch anzueignen hat, ist ihm nach der Prädestinationslehre von vorn herein durch die Erwählung eigen; die Gewisheit der Seligkeit, welche wir in der Rechtfertigung finden, findet der Prädestinatianer nicht erst in diesem Act, sondern hat sie bereits ohne diesen Act, den er zwar anerkennt, aber nur als ein Zeugnis der Erwählung anerkennt.

Der in der katholischen Kirche fixierte Semipelagianismus dagegen legt in der justificatio das Gewicht weder auf das decretum noch auf die fides. Die Katholiken legen besonders einen heftigen, aber arg schriftwidrigen Protest gegen die imputatio ein; „zugerechnet könne nicht werden, sondern nur gegeben.“ Ihnen ist die justitia ein Thun des Menschen, die sie aber dennoch als von Gott gegeben betrachten: justitia infusa, wofür lieber sanctitas infusa gesagt, und diese dann näher dahin bestimmt wird, es müße die fides, welche an sich nur eine Form sei, einen Stoff enthalten, und dieser Stoff sei die Liebe, dilectio; also rechtfertigt in der katholischen Lehre allerdings den Worten nach gleichfalls der Glaube, aber eben nur die fides **formata**, d. h. nicht der Glaube, die leere Form, sondern die dilectio, der Inhalt des Glaubens, welcher dem Menschen eingegoßen wird, rechtfertigt; der Mensch wird gerecht gemacht, nicht für gerecht erklärt, und so pflegt man denn den Unterschied zwischen der

katholischen und evangelischen Lehre im Allgemeinen dadurch auszudrücken, daß in der evangelischen Kirche die Rechtfertigung der Heiligung vorausgehe, während in der katholischen Kirche die Heiligung der Rechtfertigung vorausgehe. Die eigentliche Grunddifferenz aber liegt in der principiell verschiedenen Anschauung vom Glauben; in der katholischen Kirche ist Glaube durchweg noch heute wie im ganzen Mittelalter ein Act des Verstandes (theologisch richtiger: ein Act der illuminatio literalis: „fides ist Erkenntnis der göttlichen Barmherzigkeit, nicht Vertrauen"), in der evangelischen Kirche ist er ein Act des Willens (wie dieß auch Bellarmin ganz richtig formuliert hat), oder vielmehr ein Act des ganzen Menschen, und damit hat die evangelische Kirche die heilige Schrift schlechthin auf ihrer Seite.

Wie Bellarmin auch der Apostat Veit Amerbach vgl. Arnold K. K. H. 2, 373. Fenelon: „ein Fürwahrhalten aus Liebe."

Natürlich lehrt denn auch die katholische Kirche, daß man seiner Seligkeit niemals ganz gewis weder sein könne noch sein dürfe, weil dieselbe von dem Maß und der Bethätigung der sanctitas (dilectio) infusa abhängig ist. Gerade hiergegen aber legt die evangelische Kirche als gegen ein modificiertes Heidentum (dessen Wesen die Ungewisheit, der Zweifel ist) den unbedingtesten und unversöhnlichsten Widerspruch ein.

Gegen diese Irrtümer hat nun die auf der A. C. und Apologie fußende Dogmatik Cautelen aufgestellt, welche allerdings in der Form oft scholastisch, dem Inhalte aber nicht allein untadelhaft, sondern zur Herstellung einer gesunden und erfolgreichen Apologetik unserer Lehre und zur Polemik gegen feindliche Eindringlinge unentbehrlich sind. Wir lehren nämlich 1. die Rechtfertigung ist ein momentaner, und in seinem momentanen Eintreten auch sich abschließender, ein vollkommener Act; sie tritt nicht, wie die Erneuerung und Heiligung, successiv ein, vollzieht sich nicht in Graden geringerer oder größerer Vollkommenheit. Dieß ist wesentlich gegen die

katholische Lehre gerichtet, indem diese von einer justificatio prima und secunda lehrt — freilich consequent, weil ihr die Rechtfertigung in der Heiligung beschloßen ist und liegt. 2. die Rechtfertigung wird allen, welchen dieselbe zu Theil wird, in gleicher Weise zu Theil; nicht, daß größere oder geringere Einsicht auf dieselbe Einfluß äußern könnte; die Rechtfertigung ist Gottes Act, einer und derselbe, und das Organ, der Glaube, hängt nicht von dem Grade der Einsicht, sondern von dem Vertrauen auf die Verheißung Gottes, die er in Christo gibt, ab — wo noch Zweifel statt finden, ist eben kein Vertrauen, also auch kein Glaube vorhanden, wo aber kein Zweifel vorhanden ist, da ist auch von weiteren Graden des Vertrauens zu reden nicht möglich: es ist diese Regel gegen den Vorwurf (oder gegen das Lob) des Subjectivismus, welcher dieser evangelischen Lehre der Rechtfertigung von Feinden und falschen Freunden gemacht und erteilt wird, gerichtet. 3. die Rechtfertigung ist als Act Gottes, unbedingt gewis (s. vorher). 4. die Rechtfertigung ist hiernach selbstverständlich an sich eines Wachstums nicht fähig, sondern nur in Beziehung auf die Empfindung von ihrem Eintritt und ihrer Wirkung; niemals aber darf diese Empfindung vor dem Act Gottes betont oder die Rechtfertigung als solche von der Stärke der Empfindung abhängig gemacht werden. (Wesen des Pietismus). 5. In ihren Wirkungen dauert die Rechtfertigung fort, so lange Glaube vorhanden ist; sobald aber der Glaube verloren gegangen sein würde, würde auch Gott seine That zurückziehen d. h. die Anwendbarkeit der Rechtfertigung auf das Subject wegfallen; indes ist eine wiederholte Aneignung der Taufgnade (wiederholter Glaube) möglich, mithin auch eine Wiederholung der Application der göttlichen That der Rechtfertigung.

Die Rechtfertigung ist der Culminationspunkt in dem ganzen Processe der Aneignung der Wiedergeburt, in dem Zeugungsprocesse des neuen Menschen; auf dieselbe gehen die

Handlungen (Wirkungen) des heiligen Geistes theils (als den Act der Rechtfertigung vorbereitend) hin, theils gehen sie von derselben aus, als Vollziehungen (Folgen) des Lebenskeimes, welcher mit der Rechtfertigung in das Centrum des menschlichen Lebens gelegt worden ist. Ist die Rechtfertigung von der Wiedergeburt umschloßen, und wird die Wiedergeburt durch die Taufe nicht bloß, nach reformierter Anschauung, verheißen, sondern wirklich erteilt, so folgt von selbst, daß die Rechtfertigung eben als der eigentliche Lebenskeim, das punctum saliens, der Wiedergeburt in der Taufe bereits verliehen sei, und die Wirkung des heilgen Geistes, welche in der Taufe in den Menschen gelegt wird, eben das zum Ziele habe, den Menschen dieser an ihm bereits vollzogenen Gnadenhandlung Gottes bewußt zu machen, dieselbe dem Menschen zur Aneignung zu bringen. Von dieser Voraussetzung geht der Apostel Paulus aus — er redet zu Getauften — von dieser Voraussetzung gieng auch Luther [bei seiner Erfahrung von der Rechtfertigung, als getaufter Christ, aus. Indes ist es nicht zu leugnen, daß die Gewisheit der Rechtfertigung auch schon vor der Taufe eintreten könne, doch aber immer nur als Gewisheit der Verheißung; erteilt wird die Rechtfertigung, wenn diese Voraussetzung bei neubekehrten Juden oder Heiden eintritt, jedenfalls in der Taufe. Die evangelische Kirchenlehre hat auf diesen Punkt weniger Aufmerksamkeit verwendet, als sie hätte thun sollen, indem es von der höchsten Wichtigkeit ist, festzuhalten, daß der Act der Wiedergeburt sich in der Kirche vollzieht, also auch der Act der Rechtfertigung an dem in der Kirche befindlichen Subjecte vollzogen wird. Wird dagegen die Rechtfertigung, wie nur zu oft geschehen ist, als isolierte Lehre und demnach auch als isolierter Act dargestellt, so gewinnt es den teuschenden und gefährlichen Anschein, als sei die Seligkeit an einen Individualvorgang, welcher auch außerhalb der Kirche Statt finden könne, gebunden, und sei mithin der von den Katholiken oft

(und namentlich in der neuesten Zeit) erhobene Vorwurf nicht ohne Grund: durch die Rechtfertigung werde das ganze christliche Leben lediglich in die Subjectivität, in das persönliche Verhältnis des Einzelnen zu Gott und zum Heiland, anstatt in die Objectivität, in Gottes Heilsinstitut verlegt, und habe ein Gerechtfertigter, weil seiner Seligkeit Gewisser, die Kirche an sich nicht nötig — „die Lehre der Rechtfertigung könne mit der Lehre von der Kirche nicht bestehen."

§ 58. 43. Unio mystica.

Daß die Vollziehung der Erlösung darin ihr Wesen habe, daß Christus (Gott der Vater und Christus) in dem Erlösten wohnt, mit ihm vereinigt sei, ist eine so oft wiederholte und so nachdrücklich, zugleich in so prägnanter Form ausgesprochene Lehre des Herrn Selbst und Seiner Apostel, daß es gänzlich unmöglich sein und wißentliche Widersetzlichkeit gegen Gottes Wort sein würde, wollten wir diese Vereinigung leugnen, daran vorbeigehen oder auch nur dieselbe als eine Tugend auffaßen. Die Schriftstellen, welche hieher gehören, sind außer den Stellen, welche das wesentliche Einwohnen des heiligen Geistes in uns bezeugen 2. Cor. 1, 22, Röm. 8, 14—16, Eph. 1, 13—14 u. v. a. St., folgende: Joh. 14, 23 (der Vater und ich werden Wohnung bei ihm machen), Col. 1, 27. 2. Cor. 13, 5 (Christus in uns). Gal. 2, 20 (*ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*). 2. Cor. 5, 15 (*καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν, ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι*). Röm. 13, 14. Gal. 3, 27 (*ἐνδύνεσθαι τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*). Eph. 5, 30 (*ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ.*) 3. 16 f. (Christus in uns wohnen). Gal. 4, 19 (*μορφοῦσθαι Χριστὸν ἐν ἡμῖν.*) 1. Cor. 6, 15. 17. 2 Petri 1, 4. Es ist nicht allein das, daß eine von Christo ausgegangene,

aber von Ihm abgelöste Kraft (eine Wirkung Seiner Thätigkeit) in uns vorhanden wäre, sondern es ist Seine Persönlichkeit selbst, welche wesentlich in uns wohnt; Christus ist im ganz eigentlichen Sinn das Haupt; die Kirche ist Sein Leib, wir sind Seine Glieder, Reben an Ihm, der der Weinstock ist, so daß wir durchströmt sind von der Lebenskraft seiner göttlichen Person. Der sündentilgende und Kräfte des ewigen Lebens gebende Christus wird in uns eingepflanzt, zunächst dem Keime nach, damit er uns erfülle und in uns wachse, eine Gestalt in uns gewinne.

Dieses Einwohnen Gottes und Christi in uns darf selbstverständlich nicht so aufgefaßt werden, als ob Gott, Christus, mittels des heiligen Geistes unser Ich in pantheistischer Weise absorbierte, oder als ob eine unio personalis, eine Art Gottmensch aus uns würde; wir verstehen dieses Mysterium nur aus dem Gesichtspunkt der heiligen Liebe, in welcher das eine Subject das andere ganz und gar aufnimmt und sich an das andere ganz und gar hingibt, ohne daß das Eine aufhörte Du und das andere Ich zu sein. Darum bezieht der Apostel Paulus Eph. 5, 30 dieses Mysterium der Vereinigung der Kirche bzw. des einzelnen Menschen mit Christus auf die Liebe der Geschlechter in der Ehe. Hiernach muß das Einwohnen Christi in uns von dem Einwohnen des heiligen Geistes in uns unterschieden werden; das Einwohnen des heiligen Geistes in uns ist die Ursache des Einwohnens Christi in uns.

Es ist die weitere Ausführung dieser Lehre von der höchsten Wichtigkeit für die theologische Moral, indem das Wesen der Heiligung sich nicht anders faßen und vollziehen läßt als durch den Christus in uns, durch das Gestaltgewinnen Christi in uns; es ist ein Zeugnis von Christo gar nicht anders möglich, als daß der persönliche Christus durch meine Worte, Blicke, Mienen, Töne, unverkennbar hindurchblickt. Die Art und Weise aber dieser Einwohnung zu beschreiben, ist uns, da jegliche Offenbarung darüber mangelt, gänzlich versagt — wir haben nur Erfahrung von der Existenz dieser Einwohnung.

Daß dieselbe als Folge der justificatio eintrete, läßt sich recht gut sagen, wiewol eine Zwischenzeit zwischen dem Act der justificatio und der Vereinigung mit Christo nicht denkbar ist (weswegen denn auch z. B. Quenstädt sehr besorgt ist, zu sagen: „Wiedergeburt, Rechtfertigung, unio und renovatio seien enger mit einander verbunden, als ein mathematischer Punkt.“ Ob wol Quenstädt den A. Osiander 100 Jahre früher verurteilt haben würde?!). Sie ist notwendige und unmittelbare Wirkung der justificatio.

Augustin lehrt diese unio mystica in ausgezeichnet schöner Darstellung (zu Ps. 40 und 142), eben so Luther (Commentar zum Galaterbrief). A. C. und Apologie haben die Lehre nicht. Die C. F. deutet die Lehre nur an, aber ganz richtig: es sei irrtümlich, quod non Deus ipse, sed Dona Dei duntaxat in credentibus habitent. Die Dogmatik wurde genötigt, auf diese Lehre einzugehen, da nicht verkannt werden konnte, es enthalte in diesem Punkte die Lehre Schwenkfelds, Weigels, und vor allem A. Osianders etwas vollkommen Schriftgemäßes, also dieses wirklich Schriftgemäße im Gegensatz gegen das Untertauchen der Menschheit in der Gottheit, was der Mystiker Lehre ist, festgestellt werden mußte. Gerhard hat die Lehre noch nicht als eine besondere Lehre, sondern handelt sie als usus practicus anhänglich zu der Lehre von der communicatio idiomatum ab. Seitdem tritt sie als besondere Lehre auf. Die Reformierten verwerfen sie.

§ 59. 44. Erneuerung und Heiligung.

In der unio mystica eingeschloßen, und jedenfalls eben so wol wie diese eine unmittelbare Folge der Rechtfertigung, ist der Zustand der Erneuerung: es tritt ein bestimmter, durch die fortwährende und wachsende Erleuchtung dargelegter Unterschied zwischen dem alten und neuen Menschen hervor Eph. 4, 22. f. Col. 3, 9—10; das Ich ist beider Zustände

als ihm eigen wol bewußt, aber so, daß der alte Mensch sich von dem Ich successiv, gleichsam wie eine absterbende Schale, ablöst, den Zusammenhang mit dem Ich je mehr und mehr verliert, sich vernichtigt, der neue Mensch successiv wächst, erstarkt — das Bewußtsein je mehr und mehr erfüllt, zu dem vollständigen Ich wird — die Duplicität des Menschen sich zuletzt selbst aufhebt. Dieser Zustand wird im N. T. als *ἀνακαινοῦσθαι*, *ἀνανεοῦσθαι* bezeichnet Tit. 3, 5. Röm. 12, 2. 2. Cor. 4, 16. Diese Erneuerung besteht in der Wiederherstellung der realen Freiheit (Joh. 8, 32, 36. 2. Cor. 3, 17. Röm. 8, 2. Jac. 1, 25. 2, 12), in der Eingießung eines neuen Lebensprincips, der Dankbarkeit gegen Gott 1. Joh. 4, 19. (laßt uns Ihn lieben ꝛc.) Eph. 5, 20 u. v. a. St., und demnach in einer gänzlichen Umkehrung des Verhältnisses des Menschen zur Sünde, indem die Sünde nicht mehr das Centrum des Lebens beherscht, sondern in die Peripherie des Menschendaseins hinausgedrängt ist, d. h. nur noch in einzelnen Erscheinungen, „in den Gliedern," sich zeigt, während auch aus diesen einzelnen Partieen deren Herausdrängung erfolgt, weil sie dem innersten Wollen und Leben des Menschen widerspricht, nicht mehr dessen innerster Herzensneigung zusagt. Aus dieser Erneuerung folgt dann der zur Wiedergeburt in dieser Zeit wesentlich gehörige Kampf wider die Sünde, welcher erst in der Vollendung der Wiedergeburt, nach der Auferstehung der Todten, ein Ende nehmen wird. Dieser Kampf wird wesentlich geführt durch die Wiederholung der Buße (Magister et Dominus noster Jesus Christus poenitentiam agere mandans, totam Christianorum vitam vult esse perpetuam poenitentiam 1. These 31. October 1517).

In diesem Erneuerungsprocesse vollzieht sich denn auch die eine Hälfte des Processes der Heiligung (*ἁγιοσύνη*, *ἁγιασμός*, sanctificatio), indem dieselbe zunächst als ein fortwährender Reinigungsproceß auftritt. Die andere Seite

der Heiligung ist die Wiederherstellung der justitia divina, die Vollbringung guter Werke im eigentlichen Sinne d. h. derjenigen, welche rein um Gottes willen und doch aus freier Triebkraft des neugeborenen Menschen hervorgehen. Nicht, daß unsere Werke irgend wie vollkommen, als solche unbedingt Gott wolgefällig wären: es haftet auch unserm besten Wollen und Thun noch irgend welche Sünde an, wenn auch eine noch so geheime; aber Gott nimmt auch die Werke nicht um ihrer selbst willen, als Werke, an, sondern, wie die A. C. und Apologie so wiederholt und ernstlich erinnert, um der Person willen, und diese um Christi willen, in welchem Gott die Personen anschauet, die sich Christo ergeben haben und mit Christo Eins geworden sind. — Allerdings werden in der Heiligung nicht etwa die natürlichen Gaben und Kräfte der Wiedergeborenen vernichtet, und durch ganz andere Gaben und Kräfte ersetzt, allerdings werden die natürlichen Gaben und Kräfte benutzt, sie werden eben geheiligt, aber es kann nichts Verkehrteres geben, als die Vorstellung, welche in den halbchristlichen Kreißen herscht, als geschehe nun eben weiter nichts, als eine Erhöhung der natürlichen Kräfte: es ist Eine allerdings ganz neue Grundkraft, welche dem Menschen eingepflanzt wird, und aus dieser wachsen übrigens auch neue, im Zustand des natürlichen Menschen gar nicht vorhandene Kräfte heraus, z. B. die Demut mit ihren Consequenzen, die Hoffnung und das Vertrauen mit ihren weiteren Folgen.

Dieser Zustand wird in der evangelischen Kirche (C. A. VI.) nova obedientia genannt, und es erscheinen somit in unserer Kirchenlehre die guten Werke als notwendige Folge der Bekehrung und Rechtfertigung. Das Verhältnis des Menschen zum Gesetz ist durch die Rechtfertigung umgestaltet worden, und so kommen denn die guten Werke nicht mehr als Folgen äußerlicher Befehle, sondern als Resultate des eigenen Wollens des Menschen zu Tage, indem Freiheit und Notwendigkeit wieder bei ihm zusammen fallen. So wenig demnach auf der einen

Seite die guten Werke zur Buße und Rechtfertigung mitwirken, da vor dem Eintritt dieser Zustände die Substanz der guten Werke, die Liebe zu Gott, gänzlich fehlt, so unbedingt notwendig sind sie als Früchte der Buße und Rechtfertigung, und es war eine nicht allein gefährliche, sondern warhaft unsinnige Lehre N. Amsdorfs, „die guten Werke seien zur Seligkeit schädlich.“ — Insbesondere muß übrigens selbstverständlich aus dem Begriff der guten Werke alle und jede Aussicht auf Lohn entfernt werden; wie die guten Werke consequentia der Rechtfertigung sind, so ist auch der s. g. Lohn ein reines consequens der Heiligung, weshalb auch in unserer Kirche der *μισθός* schlechthin als ein Gnadenlohn aufgefaßt wird.

Alles Uebrige gehört, wie auch schon das Bisherige, in die theologische Moral.

Vierter Hauptteil.

Lehre von der Kirche.

A. Erstes Kapitel.

Von der Kirche.

§. 60. 45. Von der Kirche nach der Lehre des N. T. im Allgemeinen.

Die Lehre von der Kirche, welche in der Zeit der Herschaft des Rationalismus und Supernaturalismus zu den magersten und verkümmertsten Abschnitten der Dogmatik gehörte, ist in der neueren Zeit (man datiert gewöhnlich äußerlich von den beiden Jubiläen der Reformation 1817 und der A. C. 1830) zu der hervorragendsten unter allen Lehren der Dogmatik herangewachsen. Die Christenheit, vor allem die evangelische Christenheit, sucht dieser Lehre sich zu bemächtigen, inne zu werden, was bisher noch nicht geschehen ist; diese Lehre gehört zu den noch zu erlebenden, und in dem Zeitraum, in welchem dieses Erlebnis soll vollzogen werden, leben wir. Haben nun die andern Lehrstücke des Christentums — Trinität, Christologie, Soteriologie — als sie in das volle Bewußtsein der Christenheit eintraten, und sich die Christenheit bewußt wurde, wie scharf und unbedingt sie in diesen Lehrstücken von der Heidenwelt geschieden sei, die heftigsten Kämpfe hervorgerufen, in welchen eben jene Scheidung bewirkt wurde, so dürfen wir nicht erwarten, daß es mit der Lehre von der Kirche anders sein werde. Ja es werden um diese Lehre voraussichtlich noch heftigere Kämpfe entbrennen und weit schärfere Trennungen eintreten, als um die andern Lehren, nicht allein darum, weil diese Lehre ohne das Feststehen in jenen Lehren gar nicht begriffen werden kann, also jene Lehren notwendig von neuem mit in den großen Streit werden hineingezogen werden, sondern auch darum, weil in dieser Lehre es

sich um das Zusammenstehen, um die Gemeinschaft handeln muß, der Streit also keinen andern Ausgang nehmen kann, als den der definitiven Scheidung, mithin der Ausgang dieses Streites mit dem Auftreten des Antichrists zusammenfallen wird. So bereitet der Zeitabschnitt, in dem wir jetzt stehen, und die Lösung der Aufgaben, welche demselben gestellt sind, direct auf die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, auf die letzten Dinge vor: auf die Wiederkunft des Herrn Christi, auf die Auferstehung der Todten und das jüngste Gericht.

Wie lang der Kampf dauern werde, ist nach menschlichem Ermeßen freilich nicht abzusehen; es ist möglich, daß er schnell verläuft, — wir müßen der Wiederkunft des Herrn stets gewärtig sein, und dürfen nie aus den Augen laßen, daß Er noch während unseres Lebens wiederkommen könne, — aber dürfen wir, noch ganz abgesehen von den Weissagungen, welche die Vorbereitungen auf die Zukunft des Herrn dem Anschein nach auf mehrere Menschenalter erstrecken, nach dem urteilen, was mit der nächsten Vorstufe zu der Lehre von der Kirche geschehen ist, der Soteriologie, so wird der Kampf ein sehr langer sein. Die Soteriologie hat über eintausend Jahre Zeitfrist erhalten, um sich in die Menschheit einzuleben, und durchgedrungen ist sie noch zur Stunde nicht in dem Grade, wie die Theologie und die Christologie. Vielleicht, daß über diesem Kirchenkampfe abermals elf Jahrhunderte dahingehen — vielleicht noch weit mehr.

Die Lehre von der Kirche gehört demnach noch nicht zu den abgeschloßenen Lehren des Christentums, im Gegenteil ist sie eine solche, welche (wie die Eschatologie) nur erst in ihren Elementen vorhanden ist — eben so, wie im 1. 2. 3. Jahrhundert die Lehre von der Trinität nur in ihren Elementen vorhanden war. Aber sie war vorhanden, sie mußte nicht erst gefunden, sondern nur erlebt, angeeignet, und dem eindringenden Heidentum gegenüber festgestellt werden. Eben so verhält es sich in unserer Periode mit der Lehre von der Kirche.

So hat denn auch die Dogmatik, weit entfernt die Lehre von der Kirche, wie sie in der heiligen Schrift enthalten ist,

zu erschöpfen, dieselbe noch bei weitem nicht nur ihren äußerlichen Stoffen nach aus der Schrift herausgeschöpft, nicht vollständig zusammengestellt. Auch von uns wird dieses nicht geschehen, denn auch unsere Augen sind noch immer teilweise gehalten, unser Verständnis noch in mehr als einer Hinsicht gebunden. Die Lehre von der Kirche muß zum Teil als ein prophetisches Lehrstück gelten.

Wie die Erlösung und Heiligung auf dem A. T. ruhet (Opfer und Gesetz) und aus demselben hervorwächst, so auch die Kirche, welche vor allem als Neugestaltung des erwählten Volkes, als eine Neuwahl eines Gottesvolkes aus allen Völkern der Erde angesehen werden muß. Nun aber wurde das Volk in Abraham und um Abrahams willen erwählt (um Abrahams willen erbarmte sich Gott des Volkes immer von neuem nach mannigfachem Abfall); es ist das Volk Israel eine Fortsetzung des Lebens Abrahams, gewissermaßen eine Expansion der Person des Erzvaters, zunächst in Isaak und Jakob, dann in den 12 Patriarchen und in deren Stämmen. Das Volk existiert für Gott in Abraham. So ist auch die Kirche eine Fortsetzung des Daseins, Lebens und Wirkens Jesu Christi, eine Expansion seiner Person, sie ist sein eigenes Ich, dargestellt in einer Gemeinschaft zur Erlösung berufener Menschen. Seine Person ist aber die auferstandene, glorificierte Person, und das Medium der Propagation oder Expansion dieser glorificierten Person Christi ist der heilige Geist, welcher erst nach der Glorificierung des Gekreuzigten kommen konnte (Joh. 16, 7.), aber alsdann auch, nach Seiner Vorausverkündigung, kommen sollte, um Seine persönliche Gegenwart bei den Aposteln zu ersetzen und Sein Werk fortzuführen (Joh. 14, 16. 17. 26). Es ist darum ein unpaßender und zu den ärgsten Misverständnissen führender Ausdruck, von Christo als dem Stifter der christlichen Kirche, von einer Stiftung der Kirche zu sprechen; von einem Stifter des jüdischen Volkes wird man

nicht reden wollen. Und selbst „Gründung der Kirche“ muß vorsichtig gebraucht werden, um nicht die Ansicht zu begünstigen, als sei die Kirche ein für Christum äußerliches Institut, seiner Person im Grunde fremd, und nur durch Gaben, Kräfte ꝛc., die von Ihm ausgiengen, mit seiner Person in irgend welchem Zusammenhang stehend. Der Gründer der Kirche ist vielmehr der Apostel Petrus. Man muß vielmehr dabei ernstlich stehen bleiben: Die warhaftige Gegenwart des persönlichen heiligen Geistes und die warhaftige gottmenschliche Gegenwart Christi ist die Kirche. — Die von Abraham ausgehende Volkspersönlichkeit war nun eben nichts weniger als eine unorganische oder atomistische Masse, sondern in ihrem Ursprung so wie in ihrem fernern Dasein auf das Bestimmteste gegliedert, organisiert: durch die 12 Stämme, deren jeder seine persönliche Eigentümlichkeit, jeder auch seine besondere Aufgabe hatte, die einen eine solche, daß sie näher und energischer zum Tragen und Erfüllen der Verheißung mitwirken konnten und sollten, die andern so, daß sie entfernter und schwächer das Leben des Volkes Gottes als eines Volkes göttlicher Zukunft repräsentierten. Dieser Umstand ist direct vorbildlich für die Kirche als eine Vielheit von Individuen aufzufaßen und muß nächst der eben erörterten grundlegenden Vorstellung vor allem andern im Auge behalten werden. Die zwölf Apostel vertreten die 12 Stämme Israels (Matth. 19, 28) und innerhalb derselben sind, wo nicht 4 doch gewis 2 concentrische Kreiße (Petrus, Johannes, Jakobus = Levi, Juda, Benjamin [oder Ephraim?]) anzunehmen; ein weiterer Kreiß sind die 70 Jünger, ein noch weiterer die, welche den Herrn gesehen haben nach der Auferstehung, zumal die 120, welche bei der Apostelwahl und bei der Ausgießung des heiligen Geistes gegenwärtig und beteiligt waren. Aus dem Begriffe der Kirche als einer Vielheit von Individuen (Gemeinschaft) muß hiernach ein zwiefacher, nicht bloß störend, sondern zerstörend wirkender Irrtum entfernt werden 1. als sei die Kirche ein s. g. freier menschlicher Verein,

der sich selbst um einen Mittelpunkt sammle. Die Kirche sammelt sich nicht, sondern sie wird nur gesammelt, und 2. als sei die Kirche vom Anfang an eine atomistische, ungeordnete, in Begeisterung übergährende Masse, ein Haufe Enthusiasten, der sich erst nach und nach abgeklärt, geordnet und organisiert habe, und zwar in menschlicher Weise, als sei der heilige Geist nur ein Ferment gewesen, welches zur weiteren Verarbeitung in die Masse geworfen worden. Diese Vorstellungen zerstören den Begriff der ἐκκλησία von Grund aus; aber selbst die ursprüngliche Bedeutung von ἐκκλησία ist dem zuwider: ἐκκλησία ist keine „Volksversammlung“ à la 1848, sondern eine Zusammenberufung bestimmt Berechtigter und Verpflichteter, und die hebräischen Worte קָהָל, מִקְרָא, עֵדָה, wofür ἐκκλησία von den LXX gebraucht wird, bezeichnen das Zusammentreten des Volkes Israel nach Stämmen, geführt (ja repräsentiert) von den Stammes- und Familienhäuptern. Die atomistische Anschauung von der Menschheit, wie dieselbe seit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts herscht, und durch welche auch die politischen Existenzen unterwühlt und zerstört worden sind, hat unter dem Vorgang von J. H. Böhmer diese widerchristliche, ja widernatürliche Vorstellung von der Kirche erzeugt, und es huldigen derselben noch jetzt Viele halb unbewußt, von denen man sich eines Beßern versehen sollte. Freilich die abgeschmackte aber fast 100 Jahre in Gang gebliebene Ansicht Böhmers „Christus habe gar keine äußerliche Gemeinschaft stiften wollen“ wagt man jetzt nicht mehr direct zu vertreten; indirect aber ist sie noch immer vorhanden. Mit diesen Ansichten wird die lebendige Gegenwart Christi und des heiligen Geistes in der Kirche geleugnet. Hiermit aber wird zugleich das Wesen der Kirche selbst geleugnet und von Grund aus zerstört. Die lebendige Gegenwart Christi und des heiligen Geistes ist die einzige Bedingung unserer Seligkeit, und an diese Gegenwart glauben, von dieser Gegenwart wißen, heißt eben nichts anderes, als zur Kirche gehören, Mitglied der Kirche

sein; oder, mit andern Worten: die ecclesia ist dasjenige Institut, durch welches das Seligkeitsgut allen Nachkommenden gesichert und in derselben Weise überantwortet und zugeeignet wird, wie dieß an den ersten Christen geschehen ist; dieß ist aber geschehen und kann nur geschehen durch die lebendige Wirksamkeit des heiligen Geistes und die durch dieselbe vermittelte lebendige Gegenwart Christi. Man kann deshalb auch sagen: die Kirche ist die von dem dreieinigen Gott getroffene Anordnung der steten unveränderten Anwesenheit (der lebendigen Gegenwart) des heiligen Geistes unter den Menschen auf Erden und der durch dieselben vermittelten lebendigen Gegenwart Christi, so wie der Mitteilung des heiligen Geistes und Christi an die Menschen. Drückt man dieß subjectiv aus, so ist die Kirche diejenige menschliche Gemeinschaft, in welcher diese Anordnung Gottes sich verwirklicht. Diesen doppelten Begriff, den objectiven und subjectiven, umschließt auch das Wort ἐκκλησία nach dem Sprachgebrauch des N. T.; sowol coetus hominum, qui evocatur ad salutem, als institutum divinum (οἶκος ꝛc. s. u.), quo evocatur coetus hominum ad salutem. In der Kirche, nicht außer ihr, vollzieht sich die Wiedergeburt mit allen ihren Stufen (Berufung ꝛc. bis zur Heiligung und Vollendung), denn eben diese Acte werden nur durch den heiligen Geist vollzogen; durch die Vollziehung dieser Acte bildet eben erst der heilige Geist eine Menschengemeinschaft nach gegliederter Ordnung, die ἐκκλησία; nicht aber bilden die Menschen als singuli eine Gemeinschaft, welche etwa durch ihr Zusammentreten den heiligen Geist herbeizöge; nicht bekennen sie Christum und bilden dadurch eine Gemeinschaft, sondern sie werden von dem heiligen Geist zu diesem Bekenntnis gerufen, erleuchtet und gesammelt. Jenes wäre ein Synergismus der ärgsten Art, ja baarer Pelagianismus. Wer von dem heiligen Geist in diese Gemeinschaft berufen wird,

kann seiner Seligkeit unbedingt gewis sein — wenn er will d. h. nicht widerstrebt, und darum ist der Satz extra ecclesiam nulla salus ein Satz, an welchem auch nicht der leiseste Zweifel aufkommen kann. Diese Einordnung in die Gemeinschaft der lebendigen Gegenwart des heiligen Geistes und Christi des Herrn, in welcher die gewisse Sündenvergebung und die gewisse ewige Seligkeit vorhanden ist und genährt wird, ist denn auch eben jene ἐκλογή, von welcher früher die Rede war; als Eingeordneter in diesen Seligkeitskreiß ist der Einzelne ein ἐκλεκτός; für diese Ordnung der Seligkeit besteht die πρόθεσις Gottes, die πρόγνωσις, der προορισμός. Er nimmt uns aus der großen Masse der verlorenen Heiden (bzw. aus dem Vorbereitungsstadium der jüdischen Volkserwählung, welche in dieser größeren Erwählung aufgeht) heraus und schließt uns in einen festbegränzten Kreiß ein, in welchem die Mächte der Sünde, Teufel und Tod, keine Gewalt **im Ganzen** haben, und im Einzelnen nur so viel Gewalt, als ihnen der Einzelne im Widerspruche gegen den heiligen Geist einräumt, während außerhalb dieses Kreißes Teufel und Tod durch die Sünde im Ganzen Gewalt besitzen und ausüben. Heraus gerißen werden aus diesem Kreiße, aus der Hand Christi können wir nicht, denn dieser Kreiß ist das Reich der Freiheit, das Reich des Himmels, wol aber können wir freilich uns selbst mittels Anwendung der Kehrseite unserer Freiheit wieder herausreißen, und dieß Herausreißen — das mögen wir, zumal in unserer Zeit, wol bedenken — geschieht schon durch die Leugnung der unmittelbaren perpetuellen persönlichen Gegenwart des heiligen Geistes in diesem Kreiße; damit leugnen wir das Vorhandensein desselben und stellen uns damit de facto außerhalb dieses Kreißes.

Alles dieß ergibt sich uns mit zwingender Notwendigkeit aus der heiligen Schrift, nur daß dieselbe ohne allen Zweifel noch Mehreres enthält, was wir zur Zeit noch nicht begreifen.

Die Kirche war von dem Herrn vorbereitet durch die Berufung der Apostel, in welchen Capacitäten zur Aufnahme

und Fortpflanzung des heiligen Geistes und Seiner Person für die übrige Menschheit der ἐκλογή vorhanden sein mußten. Matth. 16, 18—19. Dazu hatte der Herr einerseits der Kirche die Unzerstörbarkeit verliehen, andererseits aber auch den Aposteln zum Voraus Potestäten gegeben und ganz besonders das an ihnen gethan, daß Er ihnen einerseits Seinen Leib und Sein Blut noch vor der Glorification Seiner Menschheit gegeben, andererseits den heiligen Geist zur Sündenvergebung noch vor der Ausgießung des heiligen Geistes (aber nach der Auferstehung) verliehen hatte, wie Er denn diese Verheißung (des Bindens und Lösens) Matth. 16, 19. 18, 18. auch schon vor der Auferstehung ihnen hatte zu Teil werden laßen. Neben den Aposteln als dem Mittelpunkt der Empfangnahme des heiligen Geistes standen als Peripherie die von dem Herrn noch sonst in den Tagen seines Fleisches Berufenen (Zeugen seines Lebens und seiner Auferstehung), das erste Glied der Kirche; die Empfangnahme des heiligen Geistes aber wird von Petrus, dem Gründer der Kirche nach der Bestimmung des Herrn und der übrigen Apostel dem Volke verkündigt und ausgelegt: die Berufung in die Kirche geht von den Aposteln aus. Die Verkündigung und Auslegung der Ausgießung und Empfangnahme des heiligen Geistes aber hat den Inhalt, daß durch die Gegenwart des heiligen Geistes die Erhöhung des Gekreuzigten zum Herrn und Messias documentiert werde (Act. 2, 33. 36.), nicht die Annahme dieser Verkündigung, aber die Folge der **Buße**, so wie weiter die Empfangnahme der Taufe und der Gabe des heiligen Geistes (Act. 2, 28). Diese Gabe des heiligen Geistes hat in der Lehre von der Kirche ihre große und nicht genug zu würdigende Bedeutung. Sie ist zunächst dieselbe, welche durch die Ausgießung des heiligen Geistes im Allgemeinen verliehen wurde und verliehen wird: die Kraft des neuen Lebens durch Jesum Christum (Erleuchtung, Bekehrung, Glaube, Rechtfertigung, Heiligung). Weiter aber hat die Ausgießung des heiligen Geistes die Wir-

kung nicht allein für die Apostel, sondern auch für alle Menschen, welche an den auferstandenen Christus glauben und sich taufen laßen, daß denselben Kräfte des heiligen Geistes zu ihren natürlichen Kräften, verwendbar gleich diesen, und der Gesamtthätigkeit ihres Ich unterworfen, 1. Cor. 14, 32, durch den heiligen Geist (und zwar durch einen besondern Act der Mitteilung, die Handauflegung 1. Tim. 4, 14. 2. Tim. 1, 6.) mitgeteilt werden, welche an die Restitution des Menschengeschlechts in den ursprünglichen Zustand, an die Wiedereinsetzung des Willens als Beherschers der materiellen Natur erinnern. Es sind dies die *χαρίσματα*, von welchen der heilige Paulus zweimal, Röm. 12 und 1. Cor. 12 im Einzelnen handelt und die er als einen Bestandteil der Gliederung des Leibes Christi, welcher die Kirche ist, darstellt, so, daß wir diese Gaben (Kräfte, Fähigkeiten) einer höheren Menschlichkeit als ein zur vollständigen Ordnung der Kirche gehörendes Ingrediens anzusehen uns bestimmt sehen müßen. 1. Cor. 1, 7 rühmt auch der Apostel Paulus von der Gemeinde zu Korinth, daß sie an keinem Charisma Mangel leide. Aufgezählt werden von dem heiligen Apostel folgende einzelne Charismen:

1. *προφητεία* Röm. 12, 6. 1. Cor. 12, 10. 29. 14, 29. 24. 1. Theß. 5, 19—20.
2. *διδασκαλία* Röm. 12, 7. 1. Cor. 12, 28. 29. 14, 26.
3. *παράκλησις* Röm. 12, 8. cf. רוּחַ עֵצָה Jes. 11, 2.
4. *πρόστασις* (*τοῦ προϊστασθαι*) Rom. 12, 8. *κυβέρνησις* 1. Cor. 12, 28. cf. רוּחַ עֵצָה Jes. 11, 2.
5. *λόγος σοφίας* 1. Cor. 12, 8 = רוּחַ חָכְמָה Jes. 11 2.
6. *λόγος γνώσεως* 1. Cor. 12, 8. cf. רוּחַ בִּינָה Jes. 11, 2, beßer: רוּחַ דַּעַת ib.
7. *πίστις* 1 Cor. 12, 9. cf. 13, 12. cf. רוּחַ יִרְאַת יהוה Jes. 11, 2.

8. ἰάματα 1. Cor. 12, 9. 28. 30.
9. ἐνεργήματα δυνάμεων 1. Cor. 12, 10. 28 = רוּחַ גְּבוּרָה Jes. 11, 2.
10. διάκρισις πνευμάτων 1. Cor. 12, 10. Act. 13, 8—11. cf. רוּחַ בִּינָה Jes. 11, 2.
11. γένη γλωσσῶν 1. Cor. 12, 10. 28. 30.
12. ἑρμηνεία γλωσσῶν 1. Cor. 12, 10. 30. 14, 28.
13. ἀντίληψις 1. Cor. 12, 28. Röm. 12, 7. 1. Petri 4, 11.

Nach diesen Charismen können die Christen streben (ζηλοῦν) 1. Cor. 12, 31. 14. 39; — es kann der Inhaber eines solchen Charisma dasselbe „erwecken" ἀναζωπυρεῖν 2. Tim. 1, 6; — er darf dasselbe nicht sorglos behandeln (οὐκ ἀμελεῖν χαρίσματος) 1. Tim. 1, 14. Die Inhaber derselben besitzen sie nicht für sich, sondern zur Erbauung und Förderung der Gemeinde 1. Cor. 14, 12. Das Vorhandensein dieser Gaben setzt den heiligen Geist als einen in der Kirche stetig Gegenwärtigen und stetig Wirksamen voraus.

In der ersten Zeit nach den Aposteln waren diese Gaben noch sämtlich vorhanden, wie Irenäus bestimmt angibt; nach und nach sind sie erloschen, wie denn schon Origenes sagt, daß sie teilweise nicht mehr vorhanden seien. Das Erlöschen der meisten Charismen, so daß sogar die genauere Kenntnis derselben und die Einsicht in ihre Natur und Wirksamkeit nicht mehr vorhanden sei, bezeugt Chrysostomus; wenn derselbe aber zugleich sagt „die Kraft des Glaubens bedürfe dieser Unterstützung nicht mehr", so ist diese Aeußerung, der Darstellung des Glaubens des heiligen Paulus gegenüber, doch als bedenklich zu bezeichnen. Wir sind daran gewiesen, die Behauptung geltend zu machen, daß, wo und wann diese Charismen, welche zur Gliederung des Leibes Christi gehören, etwa in der Kirche verloren gegangen sind, sie nur durch die ἀμέλεια der Inhaber verloren gegangen sind. Eben so sind wir daran gewiesen, daß ἀναζωπυρεῖν der Charismen möglich ist; so gut,

wie die Kraft des Sacraments der heiligen Taufe wieder angefacht werden kann im Individuum, muß es auch möglich sein, daß diese Kräfte des heiligen Geistes, welcher noch heute persönlich gegenwärtig ist wie zur Apostelzeit und mitgeteilt wird wie damals, sich im Ganzen, in der Kirche, wieder lebendig machen laßen, so wie wir nur an die wesentliche und warhaftige Gegenwart des heiligen Geistes mitten unter uns von ganzem Herzen zu glauben uns entschließen können. Ohnehin zeigen uns zalreiche Erfahrungen, daß diese Gaben nicht sämtlich verloren gegangen sind, sondern einzeln sich überall erhalten haben (διάκρισις πνευμάτων) und zu Zeiten hier und da wieder aufwachen. Wir müßen im Gegensatz gegen Chrysostomus behaupten: wo der Glaube recht stark ist, gerade da werden die Charismen vorhanden und in Thätigkeit sein; sie dienten ja laut der Apostelgeschichte nicht etwa zur Erweckung des Glaubens, sondern sie waren die Folge des vollen Glaubens an den auferstandenen Herrn Christus, wol aber sind sie Mittel zum Wachstum der Glieder am Leibe Christi. Mit dem Glauben an die Kirche wird auch der Glaube an die Charismen und werden auch die Charismen selbst ohne allen Zweifel wieder erwachen.

Das Ungeordnete und Massenhafte, welches wir jetzt an der Kirche warnehmen und tief beklagen müßen, war hiernach weder im Anfange der Kirche vorhanden, noch sollte es vorhanden sein. Die Kirche hatte von vorn herein ihren sehr bestimmten und geregelten Organismus; alle jene Kräfte und die durch dieselben bedingten Functionen schloßen sich wie concentrische Kreiße um die Apostel und die übrigen von dem Herrn eingesetzten Aemter (Eph. 4, 11. 1. Cor. 12, 28.) als ihren Mittelpunkt, von wo aus sie geleitet und verwendet wurden. Das Wort und das Sacrament der Taufe sammelt die Gemeinde, aber nur durch die Träger des Worts, nur durch den ursprünglichen Inhalt des heiligen Geistes und der Kräfte desselben, nur durch diejenigen, welchen die κυβέρνησις

und das ποιμαίνειν befohlen war. So lehrt uns die Geschichte der heiligen Apostel und so deren sämtliche Briefe. Aber es gehört zum Organismus der Kirche nicht bloß das Vorhandensein einer Potestät (Sündenvergebung und Behaltung d. h. Regierung), eben der, von welcher vorher und im Augenblick die Rede war: es gehören zu der Fortpflanzung des Seligkeitsgutes auch Mandate, welchen diese Potestäten entsprechen, oder „Aemter“ wie wir dieß jetzt auszudrücken pflegen: Eph. 4, 11. (wovon unten besonders). Das Wesen der Kirche im Ganzen wird uns am Vollständigsten von dem Apostel Paulus dargestellt in dem Brief an die Epheser. Hier wird nun die Kirche bezeichnet als das σῶμα Christi, deren Haupt Er ist (Eph. 1, 23. 4, 9. 16. 5, 23. Col. 1, 18. 24. 2, 19. 3, 15. 1. Cor. 12, 12—13. Röm. 12, 5), so daß das, was wir vorher vorsichtig nur eine Expansion der Persönlichkeit Christi genannt haben, nicht allein als solche bestätigt, sondern noch bestimmter dahin angegeben wird, daß für die Welt Christus wesentlich in der Kirche zur Erscheinung komme: Christi Ich (Person) zeigt sich in den Gliedern der Kirche, die eben Glieder sind an Einem Leibe, verschieden in der Aeußerung, aber Derselbe in der Substanz. Darum heißt auch die Kirche πλήρωμα Χριστοῦ Eph. 1, 23. Col. 1, 19. was hier kaum etwas Anderes heißen kann, als die vollständige Daseinserscheinung und Daseinsentfaltung Christi, so daß die Kirche zum Dasein, zum Wesen oder Leben, Christi gehört, die einzelnen Personen in der Kirche aber an dem warhaftigen Wesen Christi unmittelbar Teil haben (wir sind von Seinem Fleisch und Bein Eph. 5, 30). Wiederum aber ist die Kirche doch das andere Ich Christi, der Gegenstand Seiner Liebe (Pflege, Ernährung) Eph. 5, 25. 29., so daß der Apostel das Vorbild dieses Geheimnisses (bzw. das creatürliche Abbild oder Nachbild) in dem Verhältnisse der Ehe darlegt Eph. 5, 23—32, welches der Weissagung Ps. 45 entspricht und auch in die consummatio saeculi hinein, ja darüber hinausreicht Apocal. 21, 2.

Daß in der Kirche sich sämtliche Gnadengaben Christi vollziehen (Opfer, Sündenvergebung, Heiligung, Verherrlichung) bezeugt der Apostel gleicher Weise Eph. 5, 25—27; Er ist der σωτήρ seines eigenen Leibes Eph. 5, 23. Das Ziel ist, daß die Kirche ἔνδοξος werde, dadurch aber werde, daß der Herr sie sich selbst gegenüber stelle (darstelle, vorstelle, παραστήσῃ), daß sie ἁγία und ἄμωμος sei, ohne einigen Fehl. Dasselbe sagt der Apostel Petrus, wenn er die ἐκλεκτοί, die Glieder der Kirche in ihrer Gesamtheit auffaßt, als ἔνθνος ἅγιον, ἱεράτευμα ἅγιον, βασίλειον ἱεράτευμα, λαὸς θεοῦ 1. Petri 2, 9—10, als ποίμνιον τοῦ θεοῦ bezeichnet. Soll aber die Kirche gewissermaßen örtlich, als Stätte Gottes auf Erden, als Stätte der Erkenntnis und des Lobes Gottes beschrieben werden, so nennen sie die Apostel οἰκοδομὴ ἐν κυρίῳ, κατοικητήριον τοῦ θεοῦ Eph. 2, 21—22. Hebr. 3, 6; οἶκος θεοῦ, στῦλος καί ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας 1. Tim. 3, 15; οἶκος πνευματικός 1. Petri 2, 5, dessen lebendige Steine die Glieder sind, erbaut auf Christo dem Grundstein; πόλις θεοῦ ζῶντος Hebr. 12, 22; ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ Gal. 4, 26, Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος Hebr. 12, 22. und Apoc. 21, 2. heißt die Kirche in ihrer Vollendung das neue Jerusalem. Daß die Kirche mit ihrer auch irdischen Existenz in die überirdischen Regionen hineinreiche, sagt der Apostel Paulus Eph. 3, 10: an der ἐκκλησία zeige sich die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ faßlich für die Engel, und Hebr. 12, 23 ist sie die ἐκκλησία πρωτοτόκων, die im Himmel angeschrieben sind. Dazu gehören nun noch weiter die Weissagungen von der Kirche in der Vollendung: die 144 Tausend Versiegelten aus den 12 Stämmen, und der ὄχλος πολὺς aus den Heiden in weißen Stolen und mit Palmen in den Händen, die Schaaren derer, welche mit dem Kreuz (ת) bezeichnet sind Apoc. 7, 14. — Die wesentliche, stete, persönliche Gegenwart des heiligen Geistes ist die auf jedem Blatte der apostolischen Schriften enthaltene Voraussetzung: es möge

hier nur an die Gaben des heiligen Geistes und die Aemter in der Kirche, die der heilige Geist gibt 1. Cor. 12 und Röm. 12. Eph. 4, 11. an die Taufe Tit. 3, 5. und an das Gebet und die Handauflegung, durch welche der heilige Geist mitgeteilt wird, erinnert werden.

Daß das, was vom Ganzen gilt, auch von den einzelnen räumlich getrennten Theilen des Ganzen gelte, versteht sich von selbst, weshalb bei den Aposteln auch ἐκκλησίαι erwähnt werden (in Judäa &c. 1. Theſſ. 2, 14. 2. Theſſ. 1, 4. 1. Tim. 3, 5. 15. u. v. a. St.); ja die Christgläubigen in einem Hause nennt Paulus ἐκκλησία Philem. V. 2.

§ 61. 46. Kirchliche Lehre von der Kirche.

Das apostolische Symbolum enthält die Formel: credo sanctam ecclesiam, wozu denn noch später hinzugesetzt wird: catholicam, communionem sanctorum. Die Kirche mußte unter die Gegenstände des Glaubens (nicht des Sehens etwa) aufgenommen werden, weil sie Gegenstand des Willens und Vertrauens ist; Christum haben Viele gesehen, auch Kaiphas, Herodes und Pilatus, und doch nicht an Ihn geglaubt. Heilig heißt sie in rein biblischem Sinn: sie sondert von der Welt ab, von der Welt des Todes, und gewährt Vergebung der Sünden und Leben. —

In der ersten Christenzeit entwickelt sich gar keine Lehre von der Kirche; alles ist Leben (Praxis). Die Bischöfe waren sich der Einheit mit der Apostellehre unmittelbar bewußt, und so überwanden sie das in der Form des Gnosticismus mit furchtbarer Gewalt eindringende Heidentum in vollkommener Einmütigkeit durch die Kraft des ihnen allen gleichmäßig als gegenwärtig bewußten heiligen Geistes; sie überwanden diese Häresieen innerlich. Erst im 3. Jahrhundert findet sich die Entwicklung der Lehre von der Kirche, den s. g. Schismatikern Novatianern) gegenüber, zumal bei Cyprian (de unitate

ecclesiae). Dasselbe wiederholte sich 150 Jahre später den Donatisten gegenüber bei Augustin. Cyprians Satz: extra ecclesiam nulla salus hat seine vollkommene Richtigkeit, aber es darf derselbe nicht abstract d. h. so aufgefaßt werden, daß der bloße d. h. äußerliche zeitliche Bestand der Kirche dabei in das Auge gefaßt, die Form ohne den Inhalt geltend gemacht wird. Mochten die Novatianer in der Lehre schwer irren, ihr Grundgedanke: die Reinheit der Kirche zu erhalten, war richtig, und diese Positive hätte die Kirche neben der ihnen mit Recht entgegen gehaltenen Negative ergreifen und in umfaßender Weise zur Geltung bringen sollen. Eben so war es mit den Donatisten: ihr Satz von der Ungültigkeit einer von einem Traditor vollzogenen Ordination war ein schwerer Irrtum, weil er, consequent verfolgt, zur gänzlichen Subjectivierung, mithin zur Auflösung der Kirche führt; aber wiederum hatten sie in der Sache recht: ein Traditor durfte in keinem Falle zu einer Amtshandlung zugelaßen, es mußte eben damals, als das Christentum Weltreligion wurde, mit der äußersten Strenge der Bischofsstand nach Maßgabe der apostolischen Vorschriften 1. Tim. 3 expurgiert und hierüber eine durchgreifende Kirchenregel aufgestellt werden. Das geschah nicht, und so blieb denn die Kirche auf ihrem formale stehen: die Kirche wie sie einmal ist, ist die wahre Kirche. Auf diesem Formalbegriff stand die katholische Kirche zur Zeit der Reformation und ist wesentlich auf diesem Begriffe stehen geblieben. Dazu kam nun noch die Lehre, nicht vom Primat des Petrus — denn der Primat des Apostels Petrus ist unbestreitbar — auch nicht von dem Sitz des Apostels Petrus auf dem bischöflichen Stuhl zu Rom — denn dieß ist durch zu gute historische Tradition verbürgt — aber von der Nachfolge des römischen Bischofs im Apostolat, welche Lehre aus jedem Gesichtspunkt, unbedingt verworfen werden muß. Gewis kann der Apostolat den Episcopat in sich aufnehmen (d. h. ein Apostel kann auch für eine einzelne Gemeinde die Function des geistlichen Ge-

meindeoberhauptes versehen), aber nun und nimmermehr kann der Episcopat den Apostolat in sich aufnehmen. Damit schloß sich die Kirche, als in dieser Zeitlichkeit bereits vollständig organisiert und keiner Correctur fähig und bedürftig, gänzlich ab. Sie ist, wie man jetzt zu sagen pflegt, fertig, d. h. in der Form, und zwar so, daß wer nicht in dieser Form sich befindet, nicht zur Kirche, also auch nicht zum Seligkeitskreiß gehört, umgekehrt aber, wer in diese Form eingeht, um dieses Eingehens in die Form willen seiner Seligkeit gewis ist.

Die neueste, von den historisch-politischen Blättern vertretene Ansicht von der katholischen Kirche wird schwerlich in Rom Billigung finden; sie ist eben die Ansicht, welche die gesunden Glieder der evangelischen Kirche von der Kirche haben.

Dieser Veräußerlichung und diesem starren Formalismus der Kirche und der Lehre von der Kirche trat nun die Reformation gegenüber. Die Lehre der evangelischen Kirche ist in den Artikeln VII, VIII und XXVIII der A. C. enthalten. Doch gehören zur vollständigen Erfaßung der Lehre von der Kirche nach unserm Bekenntnisse auch die Artikel XII und XV, sowie XI und XIII der A. C. und die zu allen diesen Artikeln gegebenen authentischen Erläuterungen der Apologie. Ein einseitiges Ausschöpfen des Art. VII ist eben noch nicht Kirchenlehre, und muß getadelt werden; die nachdrücklichste Rüge aber verdient es, wenn, wie in der neueren Zeit wiederholt geschehen ist, die evangelische Lehre von der Kirche lediglich aus Aussprüchen Luthers zusammengesetzt werden will, die dann noch dazu meist aus dem Zusammenhang gerißen sind und niemals in rechter Vollständigkeit aufgestellt werden. Hier ist Luther nur secundäre Autorität, wie freilich überall der A. C. und Apologie gegenüber, aber hier ganz besonders, weil er nicht, wie z. B. die Lehre vom Abendmal, jemals die Lehre von der Kirche im Zusammenhang entwickelt hat.

Der Art. VII der A. C. lautet: „Item docent, quod una Sancta Ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem

Ecclesia congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur Sacramenta." „Es wird auch gelehrt, daß allezeit müße eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden."

Hiernach hält das Bekenntnis der evangelischen Kirche mit der Lehre der ganzen Kirche, zumal der occidentalischen, fest, daß der Kirche drei Eigenschaften zukommen 1) Einheit (una sancta Ecclesia); hiernach wird auf der Katholicität beharrt, im Gegensatz gegen alle singularistische, independentische, auch volksmäßige Tendenzen; die Kirche besteht nicht aus einer atomistischen Zusammenaddierung von einer großen Zal Individuen oder kleinerer Gemeinschaften, sondern sie ist wesentlich Eine und erscheint nur in einzelnen Gliedern; mit andern Worten: nicht machen die Glieder die Kirche aus, sondern aus der Kirche, als einer lebendigen Einheit, gehen die Glieder hervor. 2) Die Heiligkeit (una sancta ecclesia), in dem oben angegebenen Sinne der Scheidung von der Welt, bzw. vom Tode. 3) Die Dauer (perpetuo mansura) in Zeit und Ewigkeit, so daß der Hades keine Gewalt über sie hat, und die streitende und triumphierende Kirche, die zeitlich Lebenden und die Heimgegangenen und der fröhlichen Auferstehung Wartenden, so wie die Gläubigen, Heiligen und Seligen nach der Auferstehung, die Gemeinde des neuen Jerusalems, mit in dem Begriff der Kirche befaßt werden.

Gegen die Einwendung der Confutatio pontificia wider die 4. Bestimmung (daß die Kirche congregatio Sanctorum sei, worin die eigentliche Definition der Kirche evangelischer Seits liegt): „Congregatio Sanctorum könne von der Kirche citra fidei praejudicium nicht prädiciert werden, wenn dadurch segregantur ab ecclesia mali et peccatores", machte nun die Apologie geltend: man habe, wie der 8. Artikel beweise (und wirklich beweist) die malos und hypocritas nicht

von der äußern Gemeinschaft der Kirche absondern wollen; sie seien Glieder der Kirche nach der äußern Gemeinschaft, der Zeichen der Kirche, d. h. des Wortes, des Bekenntnisses und der Sacramente, so lange sie nicht excommuniciert seien. Aber die Kirche stehe nicht bloß in Gesellschaft äußerer Zeichen, sondern bestehe namentlich in einer inwendigen Gemeinschaft, der ewigen Güter im Herzen, und diese Kirche habe die äußerlichen Zeichen der Predigt des reinen Gotteswort und der rechten Sacramente, und diese Kirche heiße Leib Christi. Die aber, in denen Christus nicht wirke, seien nicht Glieder Christi; die Gottlosen seien, nach dem eigenen Zugeständnis der Gegner, todte Glieder der Kirche." Hierzu fügt denn die Apologie noch weiter hinzu: „die Gottlosen seien nicht sancta catholica Ecclesia im Symbolum, denn das Symbolum setzt alsbald, um die Bedeutung der Kirche zu bezeichnen, hinzu: sanctorum communio, d. h. derjenigen, welche unter sich Gemeinschaft desselben Evangeliums, derselben Lehre und desselben heiligen Geistes haben, der die Herzen erneuere, heilige und regiere." Hiernach ist die congregatio sanctorum des Artikels im Sinne der Confession gleichbedeutend mit communio sanctorum des apostolischen Symbolums d. h. die wahre Kirche ist nur eine Gemeinschaft, und diese Gemeinschaft wird durch den rechten Glauben der Teilnehmer constituiert, und hieraus ergibt sich dann die in der evangelischen Dogmatik später hervortretende und noch immer feststehende Unterscheidung zwischen ecclesia visibilis und ecclesia invisibilis. Zudem werden im 8. Artikel die sancti näher bezeichnet als vere credentes, so daß also die Kirche nach dieser Aufstellung die Gemeinschaft der warhaft Gläubigen ist, und die non vere credentes, die mali et hypocritae nur in einer äußern Verbindung mit der Kirche stehen; doch aber soll diese Verbindung im Wort und Sacrament (und in dem Bekenntnis zum Wort und Sacrament) bestehen. — Wäre nun mit diesen Worten des 7. Artikels die Lehre der A. C. und Apologie von der

Kirche abgeschloßen, so würde unsere symbolische Lehre von der Kirche allerdings als — wenn auch nicht fehlerhaft, doch als — unvollständig bezeichnet werden müßen. Denn 1. kann nicht zugestanden werden, daß im apostolischen Symbolum communio sanctorum gleichbedeutend sei mit sancta ecclesia catholica, indem das apostolische Symbolum erklärende Sätze nicht kennt, sondern mit jedem Satze eine **neue** Thatsache einführt; 2. begreift die Zal der non vere credentes (welche nach Art. 8, wo die sancti als vere credentes bezeichnet sind, den sanctis entgegen gesetzt werden müßen) auch die Schwachen, die Kinder, überhaupt die Berufenen und Unerzogenen unter sich; sollen diese als außerhalb der Kirche stehend angesehen, und vielleicht gar nicht erzogen werden? und sollen selbst die mali und hypocritae, die zur Zeit todten Glieder der Kirche als ewig todt angesehen werden, während sie doch zeitlich noch leben und auf ihr ganzes zeitliches Leben hin die Gnadenwirkung der heiligen Taufe, also die Bekehrungsfähigkeit und Bekehrungsmöglichkeit, doch ohne Zweifel unvermindert fortdauert? Faßt man die Worte dieses 7. Artikels allein auf, und in dem eben angegebenen, allerdings den Worten entsprechenden Sinn, so muß man behaupten, es sei durch die Faßung des Artikels die pädagogische Aufgabe der Kirche, die Aufgabe, zu berufen, zu erleuchten, zur Buße zu führen und die Buße wiederholen zu laßen, benachteiligt worden, ja, die Worte der Confession verrieten die Neigung, diese pädagogische Aufgabe der Kirche und den dieser Aufgabe entsprechenden Zustand, ihre Gestalt in dieser Welt, als einen Mangel an und für sich zu betrachten. Das wäre allerdings nicht bloß eine unvollständige, sondern in der That eine fehlerhafte Auffaßung der Kirche, welche identisch wäre mit einem prädestinatianischen Rigorismus. — Daß indes der Artikel die Lehre von der Kirche nicht vollständig enthalte, auch nicht in dem eben angegebenen Sinn aufzufaßen sei, ergibt sich leicht, wenn man weiter Folgendes erwägt.

Nach der eigenen Anschauung der A. C. sind Wort und Sacrament, welche hier bloß als äußerliche Zeichen aufgeführt sind, keineswegs bloß äußerliche Zeichen, sondern Realitäten, welche in das Innerste des Menschen — wenn auch nicht sichtbar für das irdische Auge — eindringen und dort wirken; die Teilnahme an Wort und Sacrament ist mithin keine bloß äußerliche Teilnahme auch der mali und hypocritae an der Kirche. Die Getauften, welche doch durch die Taufe Sündenvergebung erlangen, gehören innerlich mit zur Kirche, gesetzt auch, sie wären zur Zeit ihrem Taufbund untreu, als mali und hypocritae; dieß will auch offenbar Art. VIII sagen, wenn derselbe sich ausdrückt „cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint“, was über ein äußerliches Verhältnis zur Kirche hinausgeht, und noch dazu sagt die Apologie in der vorher angeführten Stelle, diese hypocritae und mali gehörten der Kirche an, so lange sie nicht excommuniciert seien; nun aber ist die Excommunication, wiederum nach der eigenen Anschauung der A. C., nicht ein äußerlicher, sondern ein innerlicher, durch das Wort vollzogener Act der Kirche; und zwar wird dieselbe nur so vollzogen, daß sie gültig bleibt nur für den Fall der nicht eintretenden Reue und Bekehrung, niemals unwiderruflich, so daß durch die Excommunication selbst die innere Angehörigkeit der Gebannten zur Kirche documentiert wird. Ferner aber, worauf das meiste Gewicht zu legen ist, wird die Kirche in den auf die hier in Rede stehende Formel congregatio Sanctorum folgenden Worten also bezeichnet: in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur Sacramenta. Wäre nun congregatio Sanctorum und Sanctorum communio einerlei, d. h. würde die Kirche durch den rechten Glauben der Teilnehmenden constituiert, so würde die Kirche nicht allein durch die rechte Lehre des Evangeliums und die rechte Administration der Sacramente, sondern durch die rechte Aufnahme des Worts und den rechten Gebrauch der Sacramente constituiert, und es

hätte dann wenigstens heißen müßen: in qua Evangelium recte docetur et accipitur, et recte administrantur et accipiuntur Sacramenta. Hierdurch wird es unzweifelhaft, daß wir keine Kirche bekennen, welche von der Beschaffenheit ihrer Mitglieder zur Existenz gebracht wird und von derselben abhängig ist, sondern eine Kirche, welche von Christi Wirksamkeit im Wort und Sacrament, von Christi Gegenwart, constituiert wird und abhängt. Wir haben keine Bekenntniskirche, wie uns die Katholiken mit Rücksicht auf die oft schwankenden, oft irrigen, oft geradezu antibiblischen und antisymbolischen Aeußerungen unserer Dogmatiker vorwerfen, sondern eine Kirche als Institut des Herrn Christi. Darum haben wir auch nicht die mali äußerlich um uns, als eine peripherische todte Masse, sondern als gleichfalls zum Empfang des Worts und Sacraments verordnet, nicht sind sie „kirchliche Masse", wie man in wunderlichster Verkehrung aller symbol- und schriftmäßigen Begriffe und Ordnungen sich ausgedrückt hat, sondern Glieder der Kirche, an welchen der Herr Christus bis zu ihrem zeitlichen Tode sein Werk hat, gerade so wie an uns. — Daß nun aber auch die Kirche an diesen Gliedern fort und fort ihr Werk habe und haben solle, wird ausdrücklich durch Art. XII festgestellt, in welchem die conversio lapsorum und die hierauf folgende absolutio als in der Kirche notwendig Statt habend bekannt wird: es sind alle Glieder der Kirche ohne Ausnahme gebrechliche Menschen, an welchen ein fortgehender Proceß der Kirche als an ihren Gliedern vorgenommen wird; so wie angenommen wird, daß ein lapsus sich bekehren könne und die Absolution erhalten müße, wenn er sich bekehrt habe, so ist damit anerkannt, daß auch die lapsi noch innerhalb der Kirche stehen, und lapsi sind eben Alle, welche der Absolution, welche der täglichen Buße bedürfen, und das sind wiederum eben alle Getauften ohne einige Ausnahme, oder man müßte, was wider die Grundanschauung der evangelischen Lehre laufen würde, die vere

credentes der täglichen Buße, mithin auch der Absolution nicht bedürftig erachten. Ergänzt wird dieß weiter durch Art. XV und die dazu gehörigen Erläuterungen der Apologie, indem nach diesen Erläuterungen die sichtbare Kirche das Institut ist, durch welches Vorsorge getroffen wird, daß die reine Lehre des Evangeliums und der rechte Gebrauch der Sacramente allen folgenden Geschlechtern, für alle Zukunft bis zum jüngsten Tage, mit voller Sicherheit überliefert werde. Endlich ist noch besondere Aufmerksamkeit auf den 7. Artikel des 2. Teils der Confession zu wenden (Art. 28); die Bestimmungen dieses Artikels, welche die Macht und die Rechte des geistlichen Standes zum Gegenstand haben, sind sämtlich für die Kirche mit Einschluß der hypocritae und mali und doch nach den oft wiederholten Erklärungen dieses Artikels jure divino vorhanden, so daß die Kirche kraft göttlichen Rechtes auch in ihrer admixtio hypocritarum et malorum als wahre Kirche erscheint, nicht als ein mangelhaftes Abbild der wahren Kirche — welchem jura divina gar nicht zugesprochen werden könnten. — Wir müßen deshalb behaupten, daß der Zustand der Kirche in dieser Zeit von der A. C. anerkannt, d. h. die pädagogische Aufgabe der Kirche von unserm Grundsymbol nicht verkannt werde. Höchstens können wir sagen, es sei der Ausdruck in Art. VII nicht genau genug, und die Erläuterung der Apologie, daß sancta ecclesia catholica mit communio sanctorum des Apostolischen Symbolums identisch sei, eine der Sache nicht angemeßene Interpretation. Indes selbst hierzu müßen wir noch eine beschränkende Bemerkung hinzufügen. Die A. C. hat sichtlich den Inhalt der Kirche und die Vollendung der Kirche, dieselbe als Menschengemeinschaft aufgefaßt, im Auge, denn der Wiederkunft des Herrn warten, Ihn erkennen wenn Er kommt und dann sofort sich um Ihn scharen, das können freilich nur die Gläubigen und Neugeborenen, die sancti et vere credentes. Daß mithin der Zustand der zeitlichen Kirche (d. h. der Kirche als Menschengemeinschaft) in ihrer Pädagogie, wenn man denselben mit dem Zustande der Kirche am Ende der

Zeiten vergleicht, wo Aeußeres zugleich Inneres und Inneres zugleich Aeußeres ist und das Eine durch das Andere vollkommen gedeckt werden wird, wo die Pädagogie ein Ende genommen hat, ein unvollkommener sei, kann unbedenklich zugegeben, und sogar behauptet werden, daß zu einer vollständigen Bestimmung dessen, was Kirche ist, dieser letzte Zustand notwendig mit hinzugenommen werden müße, um der Kirche ihre Bestimmung für die Ewigkeit, das Streben nach Heiligung und nach der Fähigkeit den Herrn Christum bei seiner Wiederkunft zu empfangen, vor Augen zu halten; ferner, daß eine solche Hinweisung zumal der damaligen (und jetzigen) katholischen Kirche gegenüber, welche nur das formale und die diesseitige Kirche festhält, schlechthin notwendig gewesen sei und noch sei, und daß also ein weiterer Mangel an den Bestimmungen der A. C. nicht entdeckt werden könne, als daß nicht die ganze, vollständige Lehre von der Kirche, welche in den verschiedenen Artikeln der A. C. aufgestellt wird, in den einen 7. Artikel zusammengefaßt sei. Wir behaupten demnach, freilich im Widerspruche mit fast allen Dogmatikern der evangelischen Kirche, daß eine abstracte Lehre von einer unsichtbaren Kirche als der in dieser Zeit allein wahren Kirche **nicht** Lehre der evangelischen Grundbekenntnisse sei, daß dieselben den Zustand der Kirche, in welchem sie aus lauter vere credentes bestehe, als einen jetzt sofort realisierbaren und zu postulierenden oder jemals in der Welt realisierten (realisiert gewesenen) **nicht** darstellen.

Von einer solchen unbefangenen Würdigung der Lehre unserer Bekenntnisse von der Kirche war man aber schon im 16. Jahrhundert weit entfernt, und ist bis jetzt noch nicht zu derselben zurückgekehrt, großenteils aus Mangel an ernstlicher Aufmerksamkeit auf die Symbole, welche von unsern Dogmatikern gar selten oder fast niemals durchdacht werden, zum fast nicht minder großen Teile aber auch aus Furcht, daß man, wenn man eine sichtbare Kirche als die wahre Kirche an-

erkennte, mit zwingender Consequenz auf die katholische Lehre von der Kirche, wo nicht gar in die katholische Kirche werden zurückgeführt werden. Mit einseitiger Engherzigkeit klammerte man sich allein an Art. VII an, mit gänzlichem und oft, wie es scheint, absichtlichem Vergeßen der übrigen Bestimmungen der A. C. nebst Apologie, und beutete diesen Artikel in der willkürlichsten Weise aus. Daß man, wenn man mit der Lehre von der unsichtbaren Kirche als der allein in dieser Zeit wahren, von der sichtbaren als einer sonach mangelhaften, unwahren Kirche Ernst macht, mithin die Kirche anstatt von Oben, durch Christi Kraft und Gegenwart und des heiligen Geistes Gegenwart und Wirkung, von Unten, durch Bekenntnis und Glauben, entstehen läßt, zur Subjectivität der Kirche gelange, also notwendig in die Sectirerei, namentlich in die der Wiedertäufer, hineingetrieben werde, haben bis auf die neuere Zeit herab nur sehr Wenige eingesehen und sehen noch jetzt sehr Wenige ein. Stark eingewirkt auf diese wider Schrift und Symbole laufende Vorstellung hat die pietistische Ansicht von der Kirche, welche noch heut zu Tage zumal die Gemüter der Erweckten und der wolgesinnten Büchermenschen beherscht (mehr als Viele es sich eingestehn): es sei die Kirche ein freier Verein Bekehrter.

Entschieden falsch ist es auch, wenn von Katholiken und rationalistischen Protestanten behauptet wird, es hätten die Reformatoren ihre Lehre von der Kirche, natürlich der „unsichtbaren", nur darum aufgestellt, um ihre Trennung von der römischen Kirche zu rechtfertigen; freilich hätten sie zu diesem Zweck dieselbe auch aufstellen müßen. Im Gegenteil wollten sie durch die A. C. und namentlich durch den Art. 7 derselben beweisen, daß sie das Anathema der bestehenden Kirche nicht verdienten, daß sie vielmehr die Kirche anerkennten; zugleich aber wollten und mußten sie auf die Reinigung der Kirche in der Lehre dringen, und somit die Reinheit der Kirche, den unbedingten Gehorsam gegen Christus, dem bloßen formellen

Bestande der Kirche gegenüber als das Kriterium der Kirche betonen. Auf eine Trennung war es bei Abfaßung der A. C. eben nicht abgesehen, sondern gerade auf das Gegenteil. Eben so grundfalsch ist die von Möhler geäußerte und allerdings durch viele Aeußerungen unklarer Protestanten gerechtfertigte Darstellung: „Die Katholiken lehrten, die sichtbare Kirche sei zuerst, aus der sichtbaren gehe die unsichtbare Kirche hervor; die Protestanten sagten: aus der unsichtbaren Kirche gehe die sichtbare hervor.“ Wir lehren und müßen lehren nach Schrift und Symbol: durch das gepredigte Wort und das administrierte Sacrament werden die Menschen berufen, erleuchtet, bekehrt, gerechtfertigt, wiedergeboren. Das gepredigte Wort und das administrierte Sacrament vollziehen sich aber in der sichtbaren Kirche.

Was wir von der unsichtbaren Kirche zu lehren haben, besteht in der communio sanctorum, *κοινωνία τῶν ἁγίων*, durch welchen altsymbolischen und an die heilige Schrift direct angelehnten Ausdruck die Bezeichnung „unsichtbare Kirche“ ersetzt und verdrängt werden sollte. *Κοινωνία τῶν ἁγίων* findet sich freilich in keiner Schriftstelle. Diejenigen Stellen aber, welche das, was durch die communio sanctorum ausgedrückt werden soll, enthalten, sind 1. Joh. 1, 7 *ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*. Sodann 1. Joh. 1, 3, auf welche Stelle die eben angeführte zurückgeht: *ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Beide Stellen aber gehen sichtlich zurück auf das *ἓν εἶναι* des hohenpriesterlichen Gebets Christi Joh. 17, 21. Als weiter erläuternde Stellen kommen noch hinzu Gal. 2, 9 (*κοινωνία* der Apostel Jakobus, Kephas und Johannes mit Paulus) Act. 2, 42. **Philem. 5, 6.** 1. Cor. 1, 9. Die

κοινωνία bezeichnet sichtlich nicht die Gemeinde, Kirche, sondern ein Verhältnis unter den Gliedern der Gemeinde, welches vermittelt ist durch ein Verhältnis dieser Glieder zu Christo. In dieser unzweifelhaft richtigen Weise hat einer der ältesten Dogmatiker der evangelischen Kirche, Nic. Hemming, die communio sanctorum aufgefaßt: Sanctorum communio est aequalis participatio omnium evangelicarum promissionum, ex qua sequitur mutua animorum concordia. Es ist die Lebensgemeinschaft, welche in dem Erlöstsein (dem Gereinigtsein durch das Blut Jesu Christi) und in dem Wandel im Licht (der Heiligung), so wie in der Liebe (Philem. 5—6) besteht, von welcher letztern es sich von selbst versteht, daß dieselbe ἐνεργής sei. Hiernach ist die vollzogene Aneignung der Wiedergeburt, die Bekehrung und Rechtfertigung, allerdings conditio sine qua non der Gemeinschaft der Heiligen, weil außerhalb derselben ein ἓν εἶναι mit Christo nicht Statt findet. Dem entspricht auch die christliche Erfahrung. Diejenigen, welche die Bekehrung an sich erfahren haben, verstehen sich unter einander, in gleicher Weise geistlich, wie die Genoßen Eines Volks oder Volksstamms sich natürlich unter einander verstehen, oder wie die Meister eines Faches einander auf dem Naturgrunde ihres Faches verstehen; es ist dieses Verständnis der Bekehrten unter einander ein anderes, als das, welches zwischen ihnen und zur Zeit nur noch Berufenen, Erweckten und Erleuchteten Statt findet: diesen stehen sie in gewisser Weise noch gegenüber — lehrend, lockend, heranziehend; in der communio sanctorum findet ein solches Gegenüber nicht mehr Statt, sondern im Gegenteil eben jenes ἓν εἶναι. Es hängt diese Einheit offenbar zusammen mit dem Zustande des Gestaltgewinnens Christi in den Gläubigen, so daß diese ἓν ὄντες sich gegenseitig erkennen an allen ihren Aeußerungen, selbst ohne Worte, und die Gemeinschaftsvermittlung kann nichts anders sein als das Gebet; in ihrer Realität erhalten aber wird die Gemeinschaft der Heiligen durch

das Sacrament des Leibes und Blutes Jesu Christi. Dieses letztere richtige Moment ist hervorgehoben von der katholischen Kirche in ihrer Erklärung der communio sanctorum im Catechismus Romanus, wiewol die katholische Lehre eben dieses Catech. Rom. doch nichts beßeres weiß, als die communio sanctorum mit der ecclesia catholica zu confundieren, eben wie es die evangelische Dogmatik mit derselben gemacht hat. — In der ärgsten Weise gemisbraucht wurde die „Gemeinschaft der Heiligen“ von dem Rationalismus, welcher die „Gemeinschaft aller über die Vorurteile der Ungebildeten, Erhabenen“ (= der Wißenden), oder gar „aller Guten unter allen Völkern und Religionen der Erde“ darunter verstehen wollte. Eben so gebrauchen die Spiritualisten, besonders die Sekten, die Bezeichnung communio sanctorum und ecclesia invisibilis gern, um die Unnötigkeit der Wortverkündigung und der Sacramente damit zu beweisen.

§ 62. 47. Gestaltung der Lehre von der Kirche in der evangelischen Dogmatik und in der evangelischen Praxis.

(Kirchenverfaßung [Gestalt der sichtbaren Kirche] und Verhältnis der sichtbaren Kirche zur Welt.)

Die Lehre von der Kirche ist nicht auf dem Boden geblieben, auf welchem sie noch in den Grundsymbolen der evangelischen Kirche stand; im Gegenteil kann man die Ausbildung, welche diese Lehre in der Dogmatik und in der Praxis gefunden hat, nur als eine mit diesen Symbolen unverträgliche und denselben zum Theil sogar principiell widersprechende bezeichnen.

In der A. C. steht die Kirche noch fest als ein vollkommen selbständiges, von der Welt geschiedenes Institut; ein jus in sacra der weltlichen Gewalt ist nach der A. C. eine Unmöglichkeit; die A. C. selbst wird von den Ständen des römischen Reichs deutscher Nation nicht übergeben als von ihnen ausgehend, sondern als „Bekenntnis der in ihren Landen, Fürstentumen, Herschaften, Städten und Gebieten

von ihren Pfarrern und Predigern, gepredigten und gelehrten Lehre," welches zugleich auch ihr, der Stände, Bekenntnis sei. Das jus circa sacra wird (Art. 28) mit den bestimmtesten Worten auf die Mitaufsicht des Staates über die Verwaltung der Kirchengüter und über die Ehesachen beschränkt. Die weltliche Gewalt wurde als eine lediglich zeitliche, irdische, wenn auch allerdings für diese Erde von Gott gleich dem Ehestand, dem Gewerbsbetriebe u. dgl. eingesetzte Ordnung bezeichnet.

Diese Dinge heißen res civiles, legitimae ordinationes civiles und haben ihre Stellung als 16. Artikel unmittelbar vor dem 17. von der Wiederkunft Christi handelnden Artikel darum, weil, wie in den Schwabacher Artikeln ausdrücklich gesagt wird, diese weltliche Obrigkeit nur so lange dauern werde, bis der Herr Christus wiederkommen und alle weltliche Gewalt hinwegnehmen werde.

Wie die weltliche Gewalt nicht in die geistliche Gewalt einzugreifen hat, so wird auch dem geistlichen Stande alles Eingreifen in die res civiles als Allotrioepiskopie untersagt.

Die hauptsächlichste Abweichung von diesen Grundsätzen liegt allerdings zunächst nicht in der Schuld der Kirche und der kirchlichen Lehre, vielmehr in der Usurpation der weltlichen Reichsstände, welche sich auf dem Grund des Passauer Vertrags und des Augsburger Religionsfriedens die Verwendung der Kirchengüter zusprachen, und hieraus durch eine gänzlich ungerechtfertigte Interpretation dieser Reichsfriedensinstrumente die Regierung der Kirche selbst, hier mehr dort weniger direct, im Widerspruche mit der A. C. anmaßten, wozu freilich die kleinlichen Streitigkeiten der Theologen, über welchen sie allen freieren Ueberblick verloren und jeden höheren Standpunkt aufgaben, nur allzuviel Veranlaßung gaben.

Aber es folgte dem usurpatorischen Factum nur zu bald die dasselbe rechtfertigende, aber niemals zu rechtfertigende, sondern unbedingt zu verurteilende Lehre der Theologen nach. Die Dogmatik producierte gleich im Anfange des 17. Jahr-

hunderts die eben so schriftwidrige wie symbolwidrige und warhaft monströs zu nennende Lehre von dem status triplex hierarchicus (ordo triplex hierarchicus), nämlich ministerium ecclesiasticum, magistratus politicus und status (ordo) oeconomicus, welcher letztere nicht allein den Erwerbstand (Nährstand), sondern auch die Familie in sich begriff, so daß dieser ordo nicht einmal eine streng logische oder sachliche Abgrenzung gegen die beiden andern ordines bekam, und schon hierdurch Unklarheit und Verwirrung unvermeidlich wurde. Daß die Gliederung der menschlichen Lebensverhältnisse unter diese drei Gesichtspunkte gefaßt wurde, ist an sich nicht zu tadeln, und wurde diese Auffaßung bereits 1552 zu einem der ersten Versuche in der lutherischen Kirche, die christliche Moral abgesondert darzustellen von Hier. Weller benutzt. Aber schon das Coordinieren dieser Verhältnisse verschiebt ihre ursprüngliche richtige Stellung, in welcher der magistratus politicus und der ordo oeconomicus zusammen dem ministerium ecclesiasticum gegenüber stehen als ordines civiles. Beide werden erst durch die Kirche geheiligt und in das Reich Christi eingeordnet. Gänzlich zu verwerfen ist aber die Subsumierung dieser drei ordines unter den Begriff hierarchiae (Gerhard), so daß man von der weltlichen Obrigkeit und von dem Hausväterstande als zwei die Kirche regierenden, und zwar von Gott zur Regierung der Kirche eingesetzten Ständen zu reden sich erdreistete. Gutmütig aber albern genug setzten die alten Dogmatiker zwar voraus, es werde zumal der magistratus politicus allezeit die rechte Lehre des Evangeliums haben, indes wer nun entscheiden solle, ob die rechte Lehre daselbst noch vorhanden sei — davon wußten sie nichts zu sagen.

Hiermit war nun eine Verweltlichung der evangelischen Kirche eingeführt, welche wenigstens einer indirecten Verwerfung der A. C. vollkommen gleich stand, und

den lutherischen Theologen, welche so eifrig über der A. C., und zwar der ungeänderten, hielten, stand dieser Eifer in der That sehr übel an, indem sie zugleich doch von Capitalbestimmungen eben dieser A. C. so unbedenklich abwichen und damit die Kirche dem Verderben Preis gaben. Sie hätten bedenken sollen, daß die Sicherheit der reinen Lehre nimmermehr zu erwarten ist, wenn die Garantieen dieser reinen Lehre weggebrochen werden. Dafür aber erlosch seit der Mitte des 17. Jahrhunderts das Verständnis gänzlich, und fängt jetzt erst kaum an, aus tiefer Nacht in leise, ferne Dämmerung überzutreten. Zuerst folgte aus jener Lehre von dem ordo triplex hierarchicus die Lehre vom Episkopat der Landesherren (durch Carpzov seit 1645), und hieraus durch den Verwüster aller kirchlichen Ordnungen, J. H. Böhmer (Pufendorf, Thomasius) die Lehre von den Territorialkirchen, endlich durch Pfaff die Lehre vom Collegialsystem d. h. daß die Kirche nichts anderes sei, als ein collegium im römischen Sinn, d. h. eine Gesellschaft (freie Gemeinschaft) im Staate, durch welche Lehren die Kirche als ein Administrationszweig der weltlichen Ordnungen (des s. g. Staates) hingestellt wurde. Praktisch war freilich alles dieß schon seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts, ja teilweise schon im 16. Jahrhundert vorhanden (z. B. in Hessen bereits durch den zu Hitzkirchen 1528 mit Mainz geschloßenen und nach dem Augsburger Religionsfrieden erneuerten Vertrag, und darin, daß H. Grotius 1617 bereits die Omnipotenz des Staates so gelehrt hatte, daß derselbe auch die Kirche umfaßen sollte). Alles dieß steht im unversöhnlichsten Widerspruch mit der A. C., und der Spott der Katholiken über unsere Verweltlichung und unser willkürliches Verfahren mit der A. C. ist nur allzu sehr berechtigt. Aus diesen Lehren und Einrichtungen ergab sich, wie gar nicht fehlen konnte, im 19. Jahrhundert die Lehre von dem Aufgehen der Kirche in den Staat, eine Lehre des Antichristentums, welche besonders von Rothe in Heidelberg, neuerdings aber von

Bunsen, systematisiert und für unklare Köpfe und schwache Gemüter äußerst mundgerecht appretiert worden ist. Wenn nicht von Grund aus eine Umkehrung erfolgt (durch Rückkehr zur A. C.), ist diesem Zustande auch in der That schlechterdings nicht auszuweichen. — Aber auch die gegenüber liegende Lehre, welche sich besonders im Jahre 1848 mit lautem Geschrei ankündigte: Trennung der Kirche vom Staat, und welche den Worten nach freilich Rückkehr zu der ursprünglichen Ordnung verheißt, ruht eigentlich auf demselben Princip, wie jene Lehre vom Aufgehen der Kirche in den Staat, welcher sie principiell entgegen zu treten scheint: sie verlangt einen „religionslosen" Staat, d. h. das Aufgeben des Berufes der Kirche, die weltlichen Verhältnisse zu durchdringen und zu heiligen, das Aufgeben des usus legis politicus; das, was man den „Staat" nennt, d. h. die willkürlichen, von den Zeitbewegungen eingegebenen Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft sollen alle geistigen Bedürfnisse des Menschen befriedigen, und die Kirche nur als ein an sich sehr überflüßiger Verein von Sonderlingen, welche noch andere Bedürfnisse ihres Geistes zu haben sich einbilden, daneben (oder vielmehr darunter) einstweilen geduldet werden. — Alles dieß sind zwar Irrlehren, aber wir dürfen nicht vergeßen, daß es allesamt praktische Irrlehren d. h. solche sind, welche zugleich die Fähigkeit in sich tragen, ihre eigene Existenz auf die Dauer zu sichern, und somit jeder reinen Lehre, welche diese Fähigkeit von sich ablehnt d. h. rein theoretisch sein will, überlegen sind. Gegen diese grundstürzenden d. h. die Mehrzahl der Menschen um ihre Seligkeit bringenden Irrtümer hilft nicht die „reine Lehre" im Sinne der alten und neuen Dogmatiker, nicht die „Vertiefung in die Schriftwarheit", sondern einzig und allein ein höchst reeller **Glaube**, nämlich der Glaube an den (oder vielmehr die Erfarung von dem) persönlich gegenwärtigen heiligen Geist und den persönlich gegenwärtigen und zu seiner Wiederkunft sich

rüstenden Christus. So lange wir die Kirche von unten aufzubauen unternehmen, durch die in den Individuen vorhandene, wenn auch noch so reine und schriftgemäße Lehre, durch das von den Individuen abzulegende Bekenntnis, werden wir immer wieder jenen Irrtümern entgegengedrängt werden; die Kirche will von Oben erhalten sein, wie sie von oben ausgegangen ist: durch den heiligen Geist Selbst, durch Christum Selbst, durch Sein Wort, Sein Sacrament und Sein Amt.

Was die in neuerer Zeit vielfältig und oft mit nicht geringerem fleischlichen Eifer als im 16. und 17. Jahrhundert ventilierte Frage nach dem Verhältnis der Particularkirchen zu einander betrifft, so ist ein sehr erheblicher Umstand, welcher hier zur Erwägung kommt: die Bestimmung dessen, was Fundamentalartikel sei, bereits in der Einleitung erörtert worden. Keine Particularkirche wird den Bestand der andern Particularkirche, welcher ein Fundamentalartikel in ihrem (der ersteren) Sinne fehlt, als den Bestand der Kirche, als den Bestand der wahren Kirche anerkennen; sie kann es nicht, ohne sofort ihre Eigentümlichkeit zu verlieren. Als zur Kirche im Allgemeinen gehörig aber müßen wir, da wir gegenseitig die ordnungsmäßig administrierte Taufe seit dem Concil von 381 anerkennen, alle Getauften rechnen, und unser Gebet für die Kirche gilt eben diesen Getauften im weitesten Umfange. Urteilen wir dann über die Particularkirchen auf dem Grund der heilgen Taufe weiter, so muß diejenige Particularkirche als die relativ vollkommenste angesehen werden, in welcher die Seligkeit am gewissesten erreicht wird d. h. die Aneignung der Taufgnade am sichersten verbürgt ist. Die auf der A. C. stehende Kirche kann nicht anders, als sich selbst diese Fähigkeit der sichersten Verbürgung zuschreiben, weil sie 1. das Evangelium in seiner vollständigen Reinheit, folglich auch in seiner vollständigen Wirksamkeit, in der Spitze aller evangelischen Lehren der Rechtfertigung durch den Glauben besitzt, und hierin eben von der evangelischen Kirche die vollkommene Aneignung

der Taufgnade gefunden wird, gerechtfertigt zu werden durch den Glauben allein; und weil sie 2. das Sacrament des heiligen Abendmals unvermittelt durch menschliche Lehren, als wesentliche Mitteilung dessen, was Christus gegeben hat und fortwährend gibt, Seines Leibes und Blutes in vollkommener Realität, besitzt. Diese beiden Punkte sind denn auch in der A. C. mit Recht als Zeichen der wahren Kirche aufgestellt worden. Wo das Eine oder das Andere fehlt, da sieht die gedachte Kirche nicht die wahre Kirche, sondern eine selbstwillige Wahl, eine subjective Willkür, welche wegläßt, was zur Seligkeitsverbürgung gehört; wo aber zu den gedachten beiden Stücken noch etwas hinzugethan wäre, da sieht die evangelische Kirche wiederum nur eine Kirche der Willkür — eine Häresie. So fehlen der katholischen Kirche das Evangelium und das Sacrament in ihrer Vollständigkeit; der reformierten Kirche, welche die A. C. nicht anerkennt, das Sacrament des Abendmals überhaupt. Daß aber in diesen Häresieen (nicht im Allgemeinen in allen irgend möglichen, den Christennamen nur usurpierenden, etwa die Taufe ordnungswidrig administrierenden oder gar verwerfenden Sekten) die Seligkeit zu erlangen möglich sei, darf die evangelische Kirche nicht leugnen. Es gibt auch außerhalb der evangelischen Kirche einzelne Seelen, welche kraft des Tauffacraments auf den Weg der Bekehrung gebracht und durch den Geist Gottes in der Bekehrung erhalten werden, welche die evangelische Kirche als unerlaßlich zur Seligkeit (Rechtfertigung) nach der Schrift anerkennt. Wenn nun auch diese Glieder der Gemeinschaft der Getauften nicht zur congregatio sanctorum gehören, so gehören sie doch ohne Zweifel zu den sancti und vere credentes, müßen also auch, selbst von der strengsten Auffaßung des Art. 7 der A. C. als der Kirche angehörig und in die communio sanctorum mit eingeschloßen erachtet werden.

Doch sollten billig diese Untersuchungen über die Berechtigung der Particularkirchen, die Kirche zu sein, zurücktreten

gegen die Hauptfrage nach der Wirklichkeit und Warhaftigkeit der Gegenwart des heilgen Geistes und Christi Selbst in der einzelnen Gemeinschaft, zumal, da jede Particularkirche irgend etwas Verlorenes wieder zu erstreben hat — die katholische Kirche das Wort und Sacrament in seiner Vollständigkeit, die lutherische Kirche das Mittel der Erhaltung von Wort und Sacrament, das Amt in seiner Vollständigkeit, alle zusammen aber die Charismen. In dem Besitz dieser Güter kann denn auch die Kirche nicht irren, außerhalb dieses Besitzes ist die zeitliche Gemeinschaft allerdings dem Irrtum unterworfen, jedoch so, daß die Kirche im Ganzen niemals abfallen kann, d. h. Christus erhält immer, auch wider das Thun und Wollen einzelner Personen und Gemeinschaften, Sein Wort, Sein Sacrament und Sein Amt Selbst, und läßt gerade in den letzten Zeiten diese Vermittlungen Seiner Gegenwart am allerhellsten leuchten.

Literatur: Löhe, Drei Bücher von der Kirche.
Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche.
Münchmeyer, Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche.
Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche.

Den Gegensatz bilden die sämtlichen Unierten (z. B. Jul. Müller die unsichtbare Kirche, Zeitschrift für christliche Wißenschaft 1850) und s. g. Reformierten, sodann von Lutheranern die Altlutheraner, (Brönel, Ströbel, Rudelbach) so wie Höfling und Harleß (Grundſ. evang.-luth. K.V. und Kirche und Amt nach lutherischer Lehre).

Jul. Köstlin Luthers Lehre von der Kirche.

B. Zweites Kapitel.

Vom Worte Gottes.

§ 63. 48. Vom Worte Gottes im Allgemeinen.

Gewöhnlich rechnet man das Wort Gottes zu den „Gnadenmitteln" und es ist diese Subsumtion ganz richtig, wenn nur das Wort Gottes wiederum von seinen Wirkungen: Berufung, Erweckung, Erleuchtung, welche wieder secundäre Gnadenmittel für die Bekehrung sind, unterschieden wird. Irrtümlich aber ist es, das Wort Gottes neben der Kirche als Gnadenmittel zu bezeichnen, indem die Kirche die Gnadenanstalt ist, in welcher und durch welche die Gnadenmittel, Wort und Sacrament, ihre Wirkungen äußern; die Kirche ist der Zweck, für welchen Wort und Sacrament operieren.

Das Wort Gottes ist Erkenntnisquelle des göttlichen Wesens, Willens und Werkes, und eben darum auch schon Gnadenmittel; aber es ist eben nicht bloß Erkenntnisquelle, nicht bloß für die vocatio und illuminatio bestimmt und wirksam, sondern auch für die Buße, Bekehrung, Rechtfertigung und Heiligung. Das Wort Gottes ist ferner der Begleiter der Sacramente, und somit nebst diesem Heilsmittel der Quell der Wiedergeburt, das Organ der Erlösung, durch welches Christus und der heilige Geist dieselbe uns zueignet. Das Wort wirkt aber nur aus der Kirche heraus (zur Berufung der Heiden nach Außen) und in der Kirche zur Berufung, Erleuchtung 2c. der Getauften. Außerhalb der Kirche ist das Wort Gottes nicht vorhanden. Da das Wort Gottes aber die Wiedergeburt vermittelt und zueignet, die Erlösung bewirkt, so wohnt ihm eine unmittelbare Seligkeitskraft Gottes

des Dreieinigen bei — es ist in dem Worte der heilige Geist persönlich gegenwärtig und bringt durch das Wort Christum unmittelbar in den Lebenskreiß (das Herz) der Menschen. Das Wort Gottes ist eine Realität, nicht ein flatus vocis, wie wir uns gewöhnt haben, alle Menschenworte ohne Unterschied anzusehen; das Wort Gottes ist eine ganz eigentliche **Kraft**, welche direct wirkt. Realität, Kraft aber ist das Wort Gottes deshalb, weil dasselbe nichts anderes ist, als die Auseinanderfaltung der Person Christi und des heiligen Geistes mittels der Sprache. Indem Christus spricht (lehrt), spricht er sein eigenes Ich aus, nicht bloß eine Relation von sich (auch nicht sein „Selbstbewußtsein" d. h. ein Resultat dessen, wie viel er etwa von sich selbst wiße oder in sich erforscht habe), und wenn seine Worte von uns ausgesprochen werden, enthalten sie eben sowol noch jetzt die Person Christi in sich und wirken wie diese.

Was ist nun das Wort Gottes? — Darauf ist die nächste Antwort: die heilige Schrift ist das Wort Gottes. Wir treten damit in größter Bestimtheit der Ansicht entgegen: die heilige Schrift enthält das Wort Gottes, aber sie ist nicht das Wort Gottes d. h. es finden sich allerdings in der heiligen Schrift göttliche Offenbarungen, welche zu unserer Seligkeit notwendig sind, aber es findet sich auch Vieles in der Schrift, welches zur Seligkeit nicht notwendig ist, welches nicht göttliche Offenbarung — welches also nicht im strengen Sinne Gottes Wort ist. Diese Unterscheidung macht die heilige Schrift abhängig von menschlicher Auswahl, und führt notwendig dahin, den eigentlichen entscheidenden Quell unserer Gotteserkenntnis und Seligkeit in unserm Urteil, in unserer Autonomie zu suchen. Allerdings ist in der heiligen Schrift der Unterschied zu machen (welcher bereits in der Lehre von der heiligen Schrift in der Einleitung berührt wurde), daß Manches in derselben der Berufung, Manches der Erleuchtung u. s. w. diene, daß also nicht Alles in der heiligen Schrift in gleicher Weise für unsere

Seligkeit wirksam sein könne; der Unterschied also, daß gewisse Offenbarungen der heiligen Schrift als die eigentlichen Mittelpunkte der ganzen Offenbarung gelten müßen, und diese Centra doch wieder einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt haben müßen — für uns z. B. das Lehrstück von der Rechtfertigung um des Verdienstes Christi willen durch den Glauben allein; aber alles, was um diese Centra herumliegt, die peripherischen Kreiße des eigentlichen innersten Seligkeitskreißes, gehört als mit denselben in organischer Verbindung stehend, eben mit zu diesem Mittelpunkt, und zwar so, daß Vieles in diesen äußern Kreißen, ja das Meiste erst für den verständlich wird, welcher in den Mittelpunkt vorgedrungen und aufgenommen worden ist. Wird in diesem Sinne ein verbum Dei primarium und secundarium in der heiligen Schrift anerkannt, so ist freilich nichts dabei zu erinnern, wenn nur fest dabei beharrt wird, daß Alles in der heiligen Schrift Wort Gottes und zu unserer Seligkeit kraft göttlicher Ordnung dienstbar sei.

Die heilige Schrift selbst aber ist aus dem Wort Gottes hervorgegangen, das geschriebene Wort Gottes neuen Testaments zumal aus dem verkündigten (gepredigten) Wort Gottes, und es soll das Wort Gottes, damit es wirken könne, wiederum gepredigt werden. Darum muß allerdings behauptet werden, nicht allein das in der Schrift niedergelegte, sondern auch das mündlich verkündigte Wort Gottes ist W o r t G o t t e s. Hier tritt uns nun sofort die von den Mystikern und Theosophen aller Zeiten aufgeworfene und allezeit von ihnen bejahete Frage entgegen: gibt es außer dem geschriebenen Worte, dem äußern, und unabhängig von demselben, auch noch ein nicht geschriebenes, ein inneres Wort, welches verkündigt werden soll (und etwa erst den eigentlichen Inhalt des äußeren Wortes bildet)? Die positive Antwort auf diese Frage ist die, womit jedoch der Sinn, in welchem die Spiritualisten jene Frage stellen, noch nicht direct berührt wird: 1. hat das Zeugnis der alten christlichen Kirche unwiderleglich dargethan, daß in dem Lebenskreiße

der ersten Kirche nichts enthalten gewesen ist, was nicht in den Schriften der Apostel und Evangelisten niedergelegt worden wäre, daß also die Kirche ein traditionelles Wort Gottes neben dem geschriebenen Wort Gottes nicht beseßen habe, wenn sie auch ein traditionelles Wort Gottes über dem geschriebenen besaß; 2. daß eine fortgehende Offenbarung des Wortes Gottes weder durch die heilige Schrift selbst noch durch die Tradition irgend angedeutet sei; 3. daß jedoch die Kraft das Wort Gottes zu erkennen, zu erfahren, auf sich und die Gemeinde anzuwenden, eine Wirkung des heiligen Geistes sei, diese Kraft aber eben nicht Wort Gottes sei, sondern wesentlich dem Worte Gottes selbst einwohne. Oder mit andern Worten: das gepredigte Wort Gottes, bestehend in der Auslegung und Anwendung des geschriebenen Wortes Gottes, ist nur dadurch Wort Gottes, daß die Predigt aus der eigenen, lebendigen Erfarung von der Wirksamkeit des Wortes Gottes in der Schrift hervorgeht, daß die Berufung und Erleuchtung, die Bekehrung und Buße, die Rechtfertigung und Heiligung wirklich als aus Gott hervorgegangen erlebt worden, daß die Predigt ein Zeugnis von dem lebendigen Gott Vater, von dem lebendigen und gegenwärtigen Christus und dem lebendigen und gegenwärtigen heiligen Geist sei. Es gehört aber weiter dazu, daß diese Auslegung und Anwendung des Wortes Gottes auf einem bestimten Berufe beruhe, indem ein wichtiger Teil der Anwendung des Wortes Gottes: die wirksamen Drohungen und Strafen des Wortes Gottes (das Strafamt), und die wirksame Segenserteilung des Wortes Gottes, d. h. das Behalten und das Vergeben der Sünden, das Binden und das Lösen, was gleichfalls nur durch das Wort Gottes vollzogen wird, nur auf einer Potestät beruhen kann, durch welche das Wort in einem gegebenen Falle wirksam wird. Jene Erkenntnis und Erfarung ruhet aber zum Teil auch auf einer besonderen Wirksamkeit des heiligen Geistes, welche in den Sacramenten, diese Potestät wiederum in einer anderen besondern Wirksamkeit des heiligen Geistes, welche

in der Berufung und Einsetzung zum Lehramt mittels der Handauflegung thätig ist. Diese Wirksamkeit des heiligen Geistes, durch welche die Wirkung des Wortes vermittelt wird, muß anerkannt, darf aber ohne Verwirrung der Begriffe nicht inneres Wort genannt werden (wie denn A. Osiander in der Sache zwar recht hatte, wenn er sagte, das äußere Wort sei der Wagen, in welchem das innere Wort daher fahre, in der Form aber unrecht, indem dieses im Wagen sitzende innere Wort eben kein neues Wort, sondern die das gesprochene Wort erst zum Gotteswort machende Kraft des heiligen Geistes ist).

Noch schlimmer ist es, wenn dieses innere Wort in das Gemüt des Menschen verlegt wird, wie das Zwingli und Oekolampad und eigentlich alle Reformierten, welche die A. C. nicht annehmen, thun. Dann ist das äußere Wort nicht wesentlich mit dem heiligen Geist erfüllt, sondern nur ein Vehikel, ein הֶבֶל, durch welches das vorher schon im Menschen vorhandene eigentliche Wort geweckt, und welches von diesem innern Wort gerichtet wird (wie Zwingli wirklich sagte). Hier gehen die Lehren der A. C. und der nicht zur A. C. sich haltenden Reformierten principiell aus einander, und man kann diese Differenz als die Wurzel (beßer: Spitze) aller anderen Differenzen ansehen. [cf. Besser, Evang. Johannes S. 172] Seltsamer Satz Rahtmanns: „die Apostel und Propheten hätten das innere Wort Gottes bei sich behalten, das äußere aber hinausgegeben." Desgleichen sein geradezu calvinistischer Satz: „das innere Wort mache allezeit selig, das äußere Wort aber nur diejenigen und alsdann, welche und wann der heilige Geist freiwillig bekehren wolle" — prädestinatianisch; übrigens Verwechslung zwischen Wort und Wirkung des Worts. Dieß führt uns jedoch sofort weiter zur Erwägung der Wirksamkeit des Wortes Gottes.

§ 64. 49. Von der Wirksamkeit des Wortes Gottes.

Das Wort Gottes wirkt allerdings auch in der Form, in welcher es in unserer Zeit Vielen nahe kommt, nämlich als bloß gelesenes Wort Gottes; aber die Verheißung ist an das verkündigte Wort Gottes gebunden, und so müßen wir

behaupten, auch das uns geschrieben überlieferte Wort äußert seine volle Wirkung, zur Sammlung und Heiligung einer ἐκκλησία, nur dadurch daß es, sei es auch eben nur so wie es geschrieben überliefert ist, wörtlich, **verkündigt** wird: es soll gesprochen werden, um in die Herzen kraft des heiligen Geistes überzugehen, und das Lesen des Wortes Gottes ist nur gewissermaßen die Vorbereitung oder die Repetition des gesprochenen und gehörten Wortes Gottes. Die Bibelausteilung ohne gleichzeitige Wortverkündigung durch die lebendige Rede ist deshalb nur ein sehr untergeordnetes und der in der Kirche zu beobachtenden Gottesordnung an sich nicht entsprechendes Verfahren, gewissermaßen sogar ein Vertrauen auf magische Kräfte des gedruckten Buches.

Aber als gesprochenes Wort wirkt das Wort Gottes, und mit Recht hat man sich hierfür auf die Stellen der heiligen Schrift Jes. 55, 11. Jerem. 23, 29. Röm. 1, 16. Hebr. 4, 12 berufen. Gegen diese Anführung kann man nicht die Einwendung geltend machen: hier sei die Rede davon, daß Gott selbst spreche, dieß aber doch in der Wortverkündigung innerhalb der Kirche nicht geschehe; allerdings spricht in dem Schriftworte, so wie dasselbe, zumal kraft besonderen Mandates Gottes, innerhalb der Kirche gesprochen wird, Gott selbst, es spricht der heilige Geist, in welchem wir den lebendigen Christus und den lebendigen ewigen Gott Vater anerkennen, hören und haben. So lehren auch unsere Symbole mit der kräftigsten Entschiedenheit (die Apologie zumal, freilich zunächst in Beziehung auf das sündenvergebende und sündenbehaltende Wort Gottes, und der große Katechismus Luthers). Das Wort Gottes ist die eigentliche Speise des menschlichen Geistes, mittels desselben der Seele, und mittels der Seele auch des Leibes, und diese Wirkung hat das in menschlicher, natürlicher, volksmäßiger Sprache gesprochene Wort, welches den zeitlichen Regeln einer zeitlichen irdischen Sprache folgt, selbstverständlich nicht an und für sich,

sondern durch seine Vereinigung mit dem heiligen Geist (man sagt: eine mystische Vereinigung des heiligen Geistes mit dem Worte). An die Verkündigung des Wortes ist die Wirksamkeit des heiligen Geistes gebunden, und das Leben, welches in dem heiligen Geist ist, das ewige, selige Leben des ganzen Menschen, strömt mittels des Wortes, als durch sein Organ, in das Lebenscentrum, das Herz, des Menschen ein — das Wort Gottes hat Gewalt über die Geister. Diese Gewalt hat das Wort Gottes, wenn es wörtlich aus der Schrift entnommen ist, auch aus einem an das Wort Gottes nicht glaubenden, dem Worte Gottes nicht gehorsamen Munde, falls nur demselben das Mandat überwiesen ist, das Wort Gottes zu verkündigen (Art. 8 der A. C.), und es muß hiermit der Irrtum der Sekten aller Zeiten verworfen werden, als ob das Wort Gottes, aber wolgemerkt: das unvermittelte, nicht das menschlich, willkürlich ausgelegte, nicht das willkürlich, menschlich angewendete, nur aus einem bekehrten Herzen und Munde seine Wirksamkeit äußern könne. Deshalb war auch in alter Zeit mit Recht das liturgische Element im weitern Sinn (durch Vorlesen des Evangeliums und der Epistel, durch die Vorlesung oder Vorsingung anderer Schriftstücke, durch das Recitieren bewährter Zeugnisse, durch die Gebete) zum Schutze der Kirche gegen ungläubige Pfarrer stärker vertreten als jetzt, während die jetzige Einrichtung, wo fast der ganze Gottesdienst in die Willkür ungläubiger Pfarrer gelegt ist, die Kirche zerrüttet und den Sektierern für ihren Irrtum nur allzu reichliche Nahrung gewährt.

Aber die Wirkung des Wortes Gottes ist nicht notwendig an die Zeit gebunden; der heilige Geist wirkt durch das Wort nicht notwendig momentan, zugleich mit der Verkündigung. Das Herzaufthun für das Wort Gottes ist eine besondere Wirkung des heiligen Geistes, und diese läßt er gar nicht selten der erst öfter und eine längere Zeit hindurch wiederholten Berufung durch das Wort folgen. Und es ist nicht allein das

Herzaufthun die Wirkung des heiligen Geistes, welche durch das Wort vermittelt wird; auch die Herzensverhärtung ist eine Folge der Wortverkündigung, wie überall da, wo der leibhafte Christus im Worte und in der Gestalt der Bekehrten heraustritt, eine Scheidung eintritt. Beides folgt nicht unmittelbar auf jede einzelne Wortverkündigung, aber das Eine oder das Andere folgt zuverläßig auf die Verkündigung des wahren Wortes Gottes. Von jeder einzelnen Wortverkündigung eine momentane Wirkung der einen oder der anderen Art für jeden Hörer des Wortes zu erwarten, ist eine Ueberspannung der Lehre von der Wirksamkeit des Wortes, welche schon vorlängst teils den Widerspruch der Reformierten (freilich aus verkehrtem, prädestinatianischem Grunde: der eine hört, und wird seiner Verwerfung, der andere hört und wird seiner Erwählung sicher) teils anderer Theologen z. B. Hermann Rahtmanns hervorgerufen hat.

Rahtmannischer Streit in Danzig 1626 f; wieder erneuert gegen Spener 1698; s. B. Engelhard in Niedners Zeitschrift 1854.

Die Erfahrung lehrt, daß gar oft die Worte der göttlichen Predigt unverstanden vor unseren Ohren vorübergegangen sind, bis der heilige Geist die Vorbereitungen getroffen hatte, das Herz zu erweichen (Schicksale). Außerdem aber muß wol beachtet werden, daß das Wort Gottes seiner Art und Bestimmung nach ein verschiedenes sei; wo die bloße Verkündigung spurlos vorübergeht, da wirkt das Wort der Strafe, das Sündenbehalten bis auf den jüngsten Tag (der Bann), und es muß deshalb, wenn von der zuverläßigen Wirksamkeit des Wortes Gottes die Rede ist, allezeit das ganze Wort Gottes im Auge behalten werden.

So setzen manche Teile des Wortes Gottes bestimte Erfarung voraus, z. B. die Psalmen fast durchgängig wenigstens die Erleuchtung, die meisten die Buße, viele die Anfänge der Heiligung; manche Stücke des A. und N. T. sogar Erfarungen von der Kirche und deren Stellung in der Welt u. s. w.

Nicht jedes Wort wirkt auf Jeden in jedem Momente, und nicht jedes Wortes Wirkung ist zu jeder Zeit gleich stark.

Vor allem aber gehört hieher der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium: in Zeiten des Wolseins, Uebermuts 2c. geht das Evangelium, in Zeiten des tiefen Elends das Gesetz verhältnismäßig wenig verstanden und wenig angewendet an den Herzen vorüber.

Die Lehre vom Gesetz und Evangelium, welche hier angefügt zu werden pflegt, ist der theologischen Moral zu überlaßen.*)

C. Drittes Capitel.

Von den Sacramenten.

§ 65. 50. Von den Sacramenten überhaupt.

Die Bestimmung dessen, was Sacrament ist, kann bekanntlich weder aus der ursprünglichen Bedeutung noch aus dem kirchlichen Sprachgebrauche des Wortes sacramentum entnommen werden; jenes nicht, weil das Wort ein heidnisches ist, dieses nicht, weil der Sprachgebrauch der Kirche selbst schwankend gewesen und geblieben ist.

Der ursprüngliche Begriff von sacramentum war juristisch = Succumbenzgeld, welches an einem heiligen Ort niedergelegt und dann für heilige Zwecke verwendet wurde, dann militärisch = vorläufige Verpflichtung zum Kriegsdienst, dann militärischer Diensteid; endlich Eid, Verpflichtung überhaupt. Zu allererst, wie alle Wörter auf mentum Mittel zum Weihen, Heiligen.

Die Itala und Vulgata gebrauchen das Wort für μυστήριον Eph. 1, 9 u. a. St., welches jede heilige und geheimnisvolle Sache (auch eine geheimnisvolle Doctrin z. B. die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden), im kirchlichen Sprachgebrauch zumal aber heilige Zeichen und Handlungen bedeutet, die auf göttlicher Einsetzung beruhen. So

---

*) Vgl. Vilmar, Theologische Moral, Einleitung § 7.

war denn auch in der That in ältester Zeit der Begriff von sacramentum in der Kirche äußerst dehnbar, indem die allerverschiedensten gottesdienstlichen Handlungen, sogar das Glockenläuten, darunter begriffen wurde, und Augustins Erklärung: sacramentum est gratiae invisibilis visibilis forma sogar alle symbolischen Handlungen innerhalb des Cultus, auch die durch menschliche Praxis eingeführten, unter sich begreifen kann. Seit dem 12. Jahrhundert (Petrus Lombardus und Decr. Gratiani) wurde jedoch die Siebenzal, keineswegs aus innerer Notwendigkeit, sondern um der Siebenzal (der Gaben des heiligen Geistes, der Tugenden, der Todsünden) willen, festgestellt, und dadurch ex post begründet, daß jedes Stadium des Lebens in der Kirche durch eine Gnadengabe bezeichnet sein sollte: Eingang in das Leben (baptismus), Eintritt in das Mannesalter (confirmatio), Kampf und Sieg im Leben (poenitentia und sacra coena), Ausgang aus dem Leben (unctio extrema), welche fünf Sacramente allen Menschen zugehören; sodann Fortpflanzung der Kirche in der Welt (matrimonium), im Geiste (ordinatio). Drei sind einer Wiederholung nicht fähig und gewähren einen character indelebilis (baptismus, confirmatio, ordinatio), die andern können entweder oder sollen sogar wiederholt werden.

Gemeinschaftlich ist allen diesen Handlungen das, daß in denselben dem Menschen etwas von Gott gegeben wird, wodurch sich diese Handlungen von allen heiligen Handlungen, in welchen der Mensch etwas leistet (thut, Gott gibt) bestimt unterscheiden. Man kann deshalb die Siebenzal der Sacramente nicht damit widerlegen, womit sie in der Apologie widerlegt werden soll: „wenn alle göttlichen Institute, welche allgemein göttlicher Ordnung seien und Verheißung haben, zu Sacramenten gemacht werden sollen, so gehöre Gebet, Almosen, Obrigkeit u. dgl. auch dazu“ — hier liegen eben menschliche Leistungen und Obligationen vor, was in jenen sieben Handlungen nicht der Fall ist.

Die Apologie ist überhaupt weit glücklicher in der Positive als in der Negative, wodurch in eminenter Weise bezeugt wird, daß sie einer wahrhaft schöpferischen Zeit angehöre; scharfsinnige und tiefgehende aber productionsunfähige Zeiten charakterisieren sich dadurch, daß sie in der Negative (Kritik) stark, in der Positive schwach sind.

Gehen wir weiter auf jene Siebenzal ein, so zeigt es sich, daß drei derselben auf Christi Ordnung unmittelbar sich gründen: Taufe, Abendmal und Sündenvergebung; zwei andere, Mitteilung des heiligen Geistes nach der Taufe, und Mitteilung des heiligen Geistes zur Ausrichtung des Lehramtes, beide durch Handauflegung und Gebet, die Ausgießung des heiligen Geistes voraussetzen und sofort mit derselben in der Kirche auftreten, nicht als eigentliche Einsetzung, wol aber als sich aus der Ausgießung des heiligen Geistes von selbst und notwendig ergebend. Die unctio extrema, deren Alter allerdings ziemlich hoch hinaufgeht, beruht auf keiner nachweisbaren apostolischen Institution, indem die Stelle Jac. 5, 14—15 zwar die Salbung vorschreibt, aber gerade im Gegensatz gegen das, was die letzte Oelung bewirken soll: sie soll die Genesung des Kranken bewirken, wogegen die letzte Oelung die sichere Voraussicht des Todes des Kranken voraussetzt. Außerdem ist die Salbung entschieden eine Operation, welche Kräfte für dieses Leben mitteilt (Priester, Prophet, König) und so ist sie auch in dem Worte des Apostel Jakobus dargestellt; sie für den Tod zu bestimmen, widerspricht wenigstens der alttestamentlichen Tradition, und es müßte eine sehr bestimmte gegenteilige Weisung Statt finden, wenn wir uns auf die unctio extrema irgend einlaßen sollten; an einer solchen fehlt es aber gänzlich. Die Ehe endlich ist als Schöpferinstitut Gottes nicht allein nicht ausschließlich neutestamentlich, sondern nicht einmal ausschließlich dem Gesetz (dem alten Bunde) angehörig, sondern gehört auch den Heiden an, wenn sie gleich ihre Sanction im N. T.

erhält, kann aber aus jenem Grunde unmöglich mit specifisch zur Christuswelt gehörigen Gnadengaben zusammengestellt werden.

Jene hiernach noch übrigbleibende Fünfzal scheidet sich nun bestimt genug in die von Christus selbst und die kraft apostolischer Ordnung eingeführten Handlungen, und zwar nicht bloß in dieser äußern Beziehung, sondern weit mehr dadurch, daß in den drei von Christus eingesetzten Handlungen die Gewährung der Vergebung der Sünden eingeschloßen ist. So erklärt sich auch die Apologie mit gröster Bestimtheit zu Art. 13 der A. C., wenn sie gleich in der näheren Bestimmung der confirmatio und des ordo weniger genau ist, und die erstere bloß als einen ritus a patribus acceptus faßt und der extrema unctio gleich stellt, dagegen dem ordo einen weit höheren Rang anweist, weil derselbe als ministerium verbi et sacramentorum porrigendorum göttliches Mandat und göttliche Verheißung habe (das Wort soll nicht wieder leer zu mir kommen; das Evangelium ist eine Kraft selig zu machen 2c.) also mit zu jenen drei Handlungen gerechnet und Sacrament genannt werden könne. Ein unbedingtes Gleichstellen der confirmatio und des ordo mit jenen Instituten Christi kann sich indes nicht rechtfertigen.

Aber selbst unter jenen, drei Instituten des Herrn selbst muß noch ein Unterschied gemacht werden. Zwei derselben, Taufe und Abendmal, unterscheiden sich von dem dritten mit überwiegender Deutlichkeit dadurch, daß dieselben die Leiblichkeit des Menschen durch eine leibliche schöpferische Gotteshandlung an der Gottesgnade Teil nehmen laßen. Die Welt der Sichtbarkeit und die Welt der göttlichen Kräfte, die beiden Seiten der Natur, werden hier zu gleicher Zeit in erlösende Thätigkeit gesetzt, und dem ganzen Menschen Fähigkeiten (Kräfte) des ewigen Lebens mitgeteilt; während das Binden und Lösen diese, so zu sagen volle, Schöpferkraft Gottes nicht in sich schließt, keine neuen Lebenskräfte für Leib, Seel und Geist mitteilt, nichts Neues schafft, sondern nur die Hindernisse des ewigen Lebens wegschafft. Darum hat denn auch die

christliche Kirche jene leiblichen Gnadenhandlungen Gottes, welche auf Christi Befehl an den Menschen vollzogen werden, als die vornehmsten Sacramente, die evangelische Kirche in ihrer späteren Praxis als einzige Sacramente aufgefaßt. Allerdings hindert uns, nach Maßgabe unseres Grundbekenntnisses, nichts, nicht allein die Absolution, welche ohnehin in der A. C. ihre Stelle unter den Sacramenten bekommen hat, sondern auch die Ordination als Sacrament zu bezeichnen und zu behandeln. Die Schwabacher Artikel so wie Luthers Katechismus erkennen nur die beiden vornehmsten Sacramente, Taufe und Eucharistie, als Sacramente an. Auch schon Augustinus de doctrina Christiana III. 9.

Confirmatio, absolutio und ordo kann man sacramentale Handlungen nennen, d. h. solche, welche Vorbereitungen und Bedingungen der von Gott mitzuteilenden Kraft des ewigen Lebens sind, von Gott ausgehen und mithin von den Menschen nicht unterlaßen werden dürfen. Die Confirmation (Firmung) ist in ihrer Grundlage Act. 8, 14—17 und 19, 6 dargestellt. Sie ist eine Handauflegung zur Mitteilung des heil. Geistes unter Gebet, folgt der Taufe als Kräftigung des in der Taufe empfangenen Lebenskeims (gleichsam, um ein apostolisches Bild zu brauchen, als das zum Pflanzen gehörige Begießen), also nicht bloß als äußere Bestätigung der Taufe, wol aber besonders als Einpflanzung von Charismen, und kann mithin nur dem erteilt und von dem empfangen werden, welcher die Aneignung der Taufgnade zu bewirken bereit ist. So wurde sie denn auch in der Kirche als Eintritt in das Streiterheer Christi (Ps. 110), die militia Christi, betrachtet, sehr unnötiger Weise mit einer Salbung verbunden (denn die Salbung des A. T. ist durch die reelle Mitteilung des heil. Geistes im N. T. beseitigt) und im Occident dem Bischof reserviert (in der orientalischen Kirche und in der evangelischen Kirche dem Presbyter; in der anglikanischen dem Bischof). Die evangelische Kirche ist kaum

mit einer heiligen Handlung so achtlos umgegangen, wie mit der Firmung, und diese Achtlosigkeit ist ein Zeichen, daß man in der evangelischen Kirche in nur allzu großer Ausdehnung gerade das Wesen der Kirche, die persönliche Gegenwart des heil. Geistes, vergeßen hat. Nur einzelne Kirchenprovinzen derselben haben das Wesen der Confirmation schrift- und traditionsgemäß beibehalten, vor allen andern die hessische Kirche.

Auch Kliefoth in seinen liturg. Abhandlungen III, 1 verkennt das Wesen der Confirmation.

Man glaubte (und glaubt, wie eben Kliefoth mit dürren Worten sagt) nicht an eine reale Mitteilung des heil. Geistes, und faßte mithin die Confirmation auf als eine Erneuerung des Taufbundes, in älteren Zeiten (Pommersche K. O. 1568) als Zeugnis für die Confirmanden, daß sie wirklich getauft seien, als Gelübde der Confirmanden, als Eintritt in die Zahl der „Erwachsenen" (was ja einen guten Sinn haben könnte!), und degradierte durch ein übermäßiges Gewicht, welches man auf die Confirmation legte, die Bedeutung der Taufe. Es gehört bei der Confirmation, wie gesagt, zur Empfangnahme des heil. Geistes die Richtung des Willens, sich den heil. Geist mitteilen zu laßen, so daß bei mangelnder Richtung des Willens des zu Confirmierenden auf diese Empfangnahme hin der Act (subjectiv) nichtig werden muß; aber es gehört auch das Erfülltsein des Confirmierenden vom heil. Geist dazu, wenn nicht der Confirmierende sich einer Sünde wider den heil. Geist schuldig machen, wenigstens eine solche in sich anbahnen will. Daß jedoch die Mitteilung des heil. Geistes auch durch die Handlung eines Ungläubigen erfolgen könne, darf nicht unbedingt, und hier am wenigsten geleugnet werden, weil die Mitteilung des heil. Geistes auch durch Gebet, und zwar das Gebet der Gemeinde vermittelt wird.

Cyprianus ad Jubaianum. Augustinus de Trinitate XV, 76. Die gemeine Lehre ist die (welche von der Tetrap. Apol. ad art. XVI 1580 S. 153 nackt ausge-

sprochen wird): Das Geben des heil. Geistes durch Handauflegung und Gebet sei eine Gabe gewesen, die mit der Zeit der Apostel aufgehört habe.

Die Absolution ist eine den Aposteln von dem Herrn selbst verliehene Potestät. Matth. 16, 19. 18, 18, wo die Verheißung und Joh. 20, 22—23, wo die wirkliche Mitteilung dieser Potestät (nach der Auferstehung) referiert wird. Sie ist mithin eine Function des die Functionen des Apostolats zur Erhaltung der Kirche fortsetzenden Hirtenamtes, und es ist die Vorstellung irrig, als sei die Ausübung dieser Function der ganzen Kirche verliehen. Aus dieser Vorstellung folgt consequent die Ansicht der reformierten Kirche, welche die Absolution ganz beseitigt und bloß in eine „brüderliche Zusprache" verwandelt hat. Daß man wegen Privatbeleidigungen die ganze Gemeinde angehen könne, sagt der Herr allerdings Matth. 18, 17; aber die den Aposteln erteilte Potestät bezieht und beschränkt sich doch nicht auf Privatsünden des Einen gegen den Anderen; das wäre eine abgeschmackte und widerchristliche Auslegung. Die Reue und Buße ist nicht, wie überhaupt kein Act in der christlichen Kirche, ein bloß innerlicher Act, sondern es gehört zu derselben das Aussprechen, das Bekennen der Sünde, zunächst der Sünde als eines allgemeinen, den ganzen Menschen durchgreifenden, Zustandes (nach Umständen auch einzelner Sünden, was in der Pastoraltheologie zu erörtern ist), und diesem Bekenntnis entsprechend gehört dazu auch eine Absolution, d. h. ein kraft göttlichen Mandats, im Namen und aus der directen Vollmacht Christi vollzogenes Aussprechen der Sündenvergebung. Wer da meint, er könne Beides zwischen Christo und sich in der Stille abmachen, der lebt in den unklaren und verworrenen Begriffen von einer unsichtbaren Kirche, wenn er ja überhaupt noch von einer Kirche weiß, und nicht die Kirche in Individuen auflöst, welche in irgend ein willkürliches Verhältnis zu Christo sich selbst setzen. Jenes Aussprechen der

Sündenvergebung darf nun aber selbstverständlich nicht als eine bloß enuntiative Sündenvergebung aufgefaßt werden, welche nichts anderes sein würde, als eine vocatio, während die Absolution einem ganz andern, weiter fortgeschrittenen Zustande des Christenlebens, der Buße, entspricht, und der Realität dieses Zustandes eine andere Realität entgegen setzen muß, die Absolution muß exhibitiv sein, die wirklich begehrte Sündenvergebung wirklich erteilen, einem Subjecte direct und ohne Bedingung zueignen. Eben darum kann die Absolution nicht der ganzen Kirche eigen sein und etwa nur in deren Namen von dem Träger des geistlichen Amtes ausgeübt werden; dieß führt freilich notwendig zu einer bloß enuntiativen Absolution, oder aber auch weiter dazu, daß die Kirche sich selbst die Sünden vergäbe. Dieß ist ein Widerspruch mit sich selbst, indes im Grunde nichts Anderes, als wenn jeder Einzelne meint, die Sündenvergebung zwischen Christus und sich als einen rein menschlichen und privaten Art abmachen zu können, und „eines Pfarrers dazu nicht zu bedürfen." Es ruht die Leugnung einer exhibitiven Absolution durch das geistliche Amt genau auf derselben Grundlage, auf welcher die eben erwähnte Verkennung des Confirmationsacts und die gänzliche Verkennung des Wesens der Kirche im Ganzen, worauf die Ansicht von der Kirche als eines Vereines von Menschen zu einem religiösen Zwecke ruhet: der Unglaube an die directe Einwirkung und die persönliche Gegenwart und Wirkung Christi und des heil. Geistes in der wirklichen Welt. Ist dieser Unglaube überwunden, so versteht sich eine exhibitive Absolution durch specielle Mandatare Christi ganz von selbst. Die A. C. und Apologie bekennen die exhibitive Absolution in der allerstärksten Weise, und wer nicht von diesen Grundbekenntnissen und somit von dem Bestande der evangelischen Kirche abfallen will, muß von der Absolution so halten, wie wir eben gesagt haben. Die Apologie sagt namentlich: „Quia Deus vere per verbum vivificat, claves vere coram Deo remittunt pec-

cata, juxta illud „„Qui vos audit, audit me““, voci absolventis non secus ac voci de coelo sonanti credendum est.“

Kliefoth hätte sich in seinem Buche gar Vieles sparen können, wenn er grades Weges auf diesen Mittelpunkt des christlichen Lebens losgegangen wäre; aber gerade an diesem Centrum fehlt es nicht allein seinem Buche über die Beichte und Absolution, sondern auch, so weit sich bis jetzt sehen läßt, sogar seinen 8 Büchern über die Kirche.

Die katholische Kirche faßt die Absolution viel zu einseitig als einen Judicialact, was im concreten Falle die Vorbereitung zur Absolution, nicht aber die Absolution selbst ist. Diese ist ein Gnadenact; ob dieser angewendet werden könne, im einzelnen Falle zu ermitteln und zu entscheiden, ist freilich ein Judicialact, aber eben nur Vorbedingung des Gnadenaktes. Daß die confessio auricularis der katholischen Kirche nicht identisch sei mit der Privatbeichte der evangelischen Kirche braucht für den, welcher weiß, was Pelagianismus ist, nicht bewiesen zu werden. Die confessio auricularis fußt auf der Voraussetzung des Pelagianismus, daß die Sünde eben nur ein Aggregat einzelner Sünden sei, also nur die gebeichteten Singularsünden Absolution erhalten können. Die Privatbeichte der evangelischen Kirche fußt auf der Erkenntnis und dem Bekenntnis des Sündenzustandes. Deshalb ist freilich auch der der Absolution vorangehende judicielle Act in beiden Kirchen principiell verschieden. — Alles Weitere gehört, als Ausführung dieser Grundsätze, in die Pastoraltheologie.

Die reformierte Kirche hat in den Sacramenten überall nichts Exhibitives: consequent ist insbesondere für die Prädestinatianer alles das, was Sacrament genannt werden mag, nur Zeichen der Erwählung, für den Nichterwählten aber überhaupt nicht vorhanden. Namentlich verwirft die reformierte Lehre in Gemäßheit ihrer Grundanschauung von einer unbedingten Trennung zwischen Leiblichem und Geistigem — welche

schon in der Lehre von der Person Christi scharf heraustrat — jede Einwirkung des Geistes Gottes und der göttlichen Kraft überhaupt auf den menschlichen Geist, welche durch die Leiblichkeit vermittelt wird. Damit müßte freilich die reformierte Kirche, wenn sie consequent wäre, alle Wunder verwerfen und zuletzt bei dem Manichäismus anlangen.

Die katholische Kirche lehrt eine Wirkung der Sacramente ex opere operato. Diese Formel hatte an und für sich einen ganz richtigen Sinn: es soll damit jede durch das Verhalten des Empfangenden und des Administrierenden herbeigeführte Bedingung der Wirkung der Sacramente abgewiesen werden, wie denn dieß auch Art. VIII der A. C. ausdrücklich, den Donatisten gegenüber, bekennt, und die lutherische Kirche im weiteren Verlaufe des Sacramentsstreites mit dem grösten Nachdruck in Beziehung auf den Genuß des Leibes und Blutes Christi von Seiten Würdiger wie Unwürdiger geltend gemacht hat. Die Wirksamkeit der Sacramente liegt wirklich nur in Gottes Mandat. Aber ein Anderes ist es, ob die Substanz des Sacramentes auch angenommen wird; eine Gnadenwirkung des Sacraments abgesehen von der Willigkeit, Gnade zu empfangen (und dieß versteht die katholische Kirche jetzt unter der Wirkung des Sacraments ex opere operato), kann nicht behauptet werden — wol aber eine Gerichtswirkung, wie denn dieß vom heil. Abendmal bekanntlich schriftmäßig feststeht. In diesem Sinne kann man sagen: das Sacrament bietet den Menschen die Gnadengüter an; ob die Menschen dieselben annehmen, ist eine andere, ist ihre Sache. So und nicht anders muß insbesondere auch Art. XIII der A. C. verstanden werden. Derselbe sagt wörtlich: Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per Sacramenta exhibentur et ostenduntur, worauf dann in der Negative die Verwerfung der katholischen Lehre von der Wirkung der Sacramente ex opere operato folgt. Diese promissiones beziehen sich selbst-

verständlich nicht auf etwas Künftiges, wovon etwa das Sacrament nur Vorbild wäre, denn nach der Lehre der A. C. (Art. 5, 9 10) wird der heil. Geist, Sündenvergebung, der Leib und das Blut Christi nicht als ein seiner Zeit erst zu gewährendes, außerhalb des Sacraments zu erhoffendes Gut, sondern als innerhalb des Sacraments reell gegebenes Gut bezeichnet. Verheißen, angeboten (wie der deutsche Text von Art. 13 sagt) wird die Gnade nur in sofern, als sie den Menschen zur Annahme oder Verwerfung, zum Glauben oder Unglauben, zur Seligkeit oder zum Gericht, vorgelegt wird. Die Verheißung liegt also weder jenseits des Sacraments noch neben demselben, überhaupt nicht außerhalb desselben, sondern in dem Sacrament selbst.

§ 66. 51. Von der heiligen Taufe.

Die Taufe Christi ist vorgebildet im A. T. durch die vorgeschriebenen Waschungen schon in der Patriarchenzeit Genes. 35, 2 (Reinigung von den Götzen); sodann in dem Cultus für die Priester Exod. 29, 4. 30, 18, und für alle Fälle der Befreiung von der Unreinheit (Aussatz, Todtenberühren ꝛc). Dieß muß bezogen werden auf die allgemeine Anschauung von der Unreinheit, welche das A. T. gewährt; unrein ist alles, was Zeichen des Todes an sich trägt; jede Beschmutzung des Körpers z. B. der Füße ist wenigstens für den Priester ein Zeichen von der Vermengung mit der Erde, in welche der Mensch kraft des Fluches zurückkehren soll — so daß das Fußwaschen durchaus nicht bloß als ein Act gewöhnlicher Reinlichkeit angesehen werden darf und welche tiefe Bedeutung die Reinlichkeit hat, müßen wir, die wir von Heiden herkommen, ja erst aus dem A. T. lernen; alle Exantheme und Secretionen des Körpers sind, als Zeichen der Auflösbarkeit (Zerstörung) des Körpers Zeichen des Todes, und diese Zeichen des Todes müßen hinweggethan werden von

dem, welcher in dem Volke Gottes ein Glied sein, zumal welcher vor Gott erscheinen wollte. Ohne diese Auffaßung der Lustrationen des A. T. bleibt uns die Johannestaufe, bleibt uns vollends die Christustaufe wo nicht geradezu ein Rätsel, doch wenigstens ein in seinem Wesen nicht recht auflösliches Symbol. Aber schon in der Prophetenzeit waren allgemeinere Lustrationen geweissagt und demnächst in Uebung gekommen Ezech. 36, 25. 37, 23, ja es findet sich die Weissagung der Verbindung der Waßerlustration mit dem Geiste Gottes Jes. 44, 3. Es gieng dieß aus der prophetischen Offenbarung hervor, daß die Zeichen des Todes dem ganzen Menschen, auch nach seinem Innersten, anhängen, daß der Mensch auch dem Geiste nach unrein sei, und daß also eine allgemeine Reinigung erfordert werde, auch ohne besondere Verunreinigung. Gieng auf der einen Seite diese Anschauung tiefer als das Gesetz, so war auf der andern Seite es nahe gelegt, die Realität der Reinigung, welche den Gesetzesvorschriften zum Grunde lag, in den Hintergrund zu stellen und die allgemeine Reinigung nur als ein Symbol aufzufaßen. Als ein solches Symbol, selbstverständlich jedoch verbunden mit dem Bekenntnis der Reinigungsbedürftigkeit des innern Menschen, erscheint nun auch die Johannestaufe; weswegen auch der Täufer auf die reelle Taufe Christi, die Taufe mit dem heil. Geist und mit Feuer, hinweist, welche die Substanz der gesetzlichen Lustrationen zur vollen Wahrheit machte. In diesem Sinne, nicht symbolisch, muß der Ausspruch Christi Joh. 3, 5 gefaßt werden; ὕδωρ ist hier nicht etwa eine Wirkung des Geistes, sondern das Substrat des Geistes, durch welches derselbe wirkt; es ist hier von der wahren Taufe, der nach der Auferstehung erst eintretenden Taufe, die Rede. Dagegen ist die Taufe, welche Christus durch seine Jünger vornehmen ließ während der Tage seines Fleisches Joh. 3, 26. 4, 1—2 nichts anderes als eine Fortsetzung der Johannestaufe. Ob eine Proselytentaufe Statt

gefunden habe, und in welchem Verhältnis diese zu der Johannestaufe oder gar zu der Christustaufe stehe, ist nach dieser Auffaßung eine völlig irrelevante Frage. Christi Taufe hat die Bedeutung, nicht nur die Zeichen des Todes, sondern den Tod selbst auszutilgen durch die Kraft des ewigen Lebens im heil. Geiste, und ein dem Tode nicht unterworfenes, ein neues Leben einzupflanzen durch dieselbe ewige Lebenskraft des Vaters des Sohnes und des heil. Geistes mittels des Eingehens des heil. Geistes auf das Element des Waßers. Sie ist in keiner Beziehung ein Symbol, sondern eine That, eine That der vollsten Realität. Sie ist eine That des gegenwärtigen Christi selbst, eine unmittelbare That Christi des Königs, durch welche Er die ἐκλογή vollzieht, die Schöpferthat des Königs der Herrlichkeit, durch welche Er Glieder an Seinem Leibe erzeugt, durch welche Er Seinen Leib bildet (selbstverständlich schließt jedoch diese That des Königs die That des Hohenpriesters, die Sündenvergebung in sich!) Diese Schöpferthat des Königs konnte aber erst eintreten nach der Himmelfart Christi und nach der Ausgießung des heil. Geistes. Deshalb setzt sie auch der Herr erst nach der Auferstehung und kurz vor seiner Himmelfart, als letztes Gebot und zugleich als Gebot der Ausbreitung Seiner Kirche unter allen Völkern ein Matth. 28, 19, so daß das μαθητεύειν principaliter durch die Taufe, secundär durch die Lehre vollzogen werden sollte. Sie soll nach diesem Gebot vollzogen werden εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Von selbst versteht es sich, daß hier nicht von dem bloßen Namen, auch nicht von dem bloßen Bekenntnis des Namens die Rede sein könne, sondern von dem, durch den Namen bezeichneten Wesen, und eben so versteht es sich von selbst, daß nicht von einer auftragsweise vollzogenen (im Namen eines Andern, im Namen, Auftrag, Gottes ꝛc. geschehenen) Handlung die Rede sei, vielmehr von (wörtlich gefaßt) einem Eintauchen in den Namen Gottes des

Vaters ꝛc., von einem Einpflanzen in die Lebenskraft Gottes. Wenn der Apostel Paulus Röm. 6, 1 und Gal. 3, 27 die Taufe als eine Taufe auf Christum bezeichnet, so ist dieß kein Widerspruch gegen die Taufe auf den Vater Sohn und Geist; es ist eine Bezeichnung des Mittelpunkts der ganzen Erlösung, in welche wir durch die Taufe eingesetzt werden, und dieser Mittelpunkt ist eben Christus, in welchem wir den Vater haben und von welchem der heil. Geist ausgeht. Daß die Taufe Mittel der Wiedergeburt durch den heil. Geist sei, lehrt der Apostel Paulus Eph. 5, 26 (Christus hat sich für die Kirche dahingegeben, *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι*) Tit. 3, 5 (*ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας και ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*) 1 Cor. 6, 11 (*ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλ' ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*); und insbesondere wird die Sündenvergebung an die heil. Taufe gebunden Röm. 6, 3 f. Gal. 3, 27. 1 Petri 3, 21. Act. 22, 16. Vergebung der Sünden und Empfangnahme des heil. Geistes wird an die Taufe gebunden Act. 2, 38. Daß eine besondere Mitteilung des heil. Geistes durch Handauflegung der Taufe nachfolgte, haben wir vorher gesehen; es ist dieß die Mitteilung der Gaben des heil. Geistes zur Heiligung und zur Wirksamkeit in der Gemeinde. Die Ausgießung des heil. Geistes Act. 10 auf Cornelius und die Seinen ist eine Ausnahme — ein besonders wichtiger Vorgang, durch welchen die Heiden kraft besonderer göttlicher Thätigkeit zu der Kirche Christi hinzugezogen wurden; Petrus sollte zuversichtlich werden, die Heiden zu taufen, indem er sah, daß Gott mit seiner, sonst nachfolgenden, Wirkung dießmal voranging.

Ist nun die Taufe Einpflanzung in die Lebenskraft des dreieinigen Gottes, ist sie die Einverleibung der Individuen in den lebendigen Leib des lebendigen und gegenwärtigen

Christus, ist sie die Auswahl zum ewigen Leben, welche Er selbst vollzieht, ist sie die Potenz des neuen, ewigen Lebens, ist sie die Wiedergeburt, so ist sie auch der Gründungsact der Kirche. Alles was im christlichen Leben erlebt wird, von der Berufung an bis zur Heiligung, ist nur Auseinanderfaltung des Keimes des neuen Menschen, welcher in der Taufe in den alten Menschen, zur allmälichen Modificierung des Letzteren und zur allmälichen Vivification des ersteren, ist gelegt worden. Aber auch alles das, was von der Kirche ausgeht, geht von derselben aus nur vermöge der Taufe, die Verkündigung des Wortes hat die Taufe nicht allein zum Ziele, auch nicht allein zum Ausgangspunkt bei den Getauften, sondern die Wortverkündigung wird selbst erst durch die Taufe möglich — es gibt keine Wortverkündigung, keine vocatio specialis, außerhalb des Eingeleibtseins in den Leib Christi; kommt der Glaube aus der Predigt, so kommt die Predigt durch die Taufe. Die Fortdauer der christlichen Predigt ist, wie schon Martensen mit Recht gesagt hat, und wie nicht streng und nicht nachdrücklich genug wiederholt werden kann, nicht etwa durch Schriftkenntnis und „Vertiefung" in die Schrift zunächst, sondern nur secundär, vielmehr zunächst und primär durch die Fortdauer der Taufe bedingt. Die Taufe ist das Ganze, die Predigt das Auseinanderlegen des Ganzen in seine Theile oder Glieder: die Taufe ist die Lebenskraft, das Princip, die Predigt die Anwendung dieser Lebenskraft, die Vollziehung der Folgen, welche aus dem Princip sich ergeben; das Wort in der Taufe ist gewissermaßen die Wurzel des Wortes, welches in der Predigt zu Stamm und Zweigen, Blätter, Blüten und Früchten emporwächst. Es ist deshalb ganz natürlich, aber auch sehr charakteristisch, daß in allen Kirchenfragmenten und Sekten, in welchen die Taufe zu einem Symbol herabgesetzt oder ganz beseitigt worden ist, auch das Predigtamt beinträchtigt worden ist: entweder ist es zu einem bloßen Redegeschäft herab-

gesetz: oder ganz beseitigt (rein in die Individuen der Gemeinde hinein verlegt) worden.

Nach der herkömmlichen Theorie pflegt darnach gefragt zu werden, worin bei der Taufe die materia coelestis bestehe?

Diese Theorie, welche vom heil. Abendmal hergenommen ist, sollte nicht ohne Weiters auf die Taufe Anwendung finden, da bei dem Abendmal die Unterscheidung zwischen Brot und Wein und dem Leib und Blut des Herrn der Unterscheidung zwischen materia terrestris und coelestis für die Handhabung der Streitpunkte freilich das Wort redet, was bei der Taufe nicht der Fall ist.

Die Antwort kann zwar nach der Schrift zunächst nur die sein, daß der heil. Geist der Creatur des Waßers sich bediene, um auf die Person des Baptizanden in ihrer Ganzheit, nach Leib, Seel und Geist und zwar zuvörderst mittels der leiblichen Function auf die Seele und Geist einzuwirken. Es ist das eine Handlung, dem ursprünglichen Creationsact des Menschen analog: erst wurde der Leib geschaffen, und dann diesem Leibe der Geist und somit auch die Seele eingehaucht. Eben so erfolgt zunächst auf den Leib eine Wirkung durch leibliche Stoffe, aber es ist unmittelbar mit diesen Stoffen und jener Wirkung auch eine geistige Wirkung verbunden durch ein geistiges Element: wie dort die Nschamah in den Leib eingieng, so geht hier der heil. Geist in das Waßer und durch das Waßer in den Leib und die Seele und den Geist des Menschen ein. Aber es ist der heil. Geist nicht ein unbestimmtes Etwas, gewissermaßen ein leeres Gefäß: der heil. Geist schließt, wo und wann Er kommt und wirkt, den Sohn und den Vater mit ein, und so ist die Wirkung des heil. Geistes weiter in concreto die, daß Er den verklärten Christus in das Centralleben des Menschen, welcher getauft wird, einführt und einpflanzt. Ist aber die Wirkung des heil. Geistes in der Taufe, wie wir gesehen haben, die Sündenvergebung, so ist der am Kreuz gestor-

bene Christus zunächst der von dem heil. Geist dem Baptizanden eingepflanzte Christus, oder mit andern Worten, die Taufe ist auf ihre Wirkung zunächst, auf ihre materia coelestis angesehen, eine hohepriesterliche Handlung Christi, und sodann erst eine Handlung seines königlichen Amtes. Deshalb ist, gar nicht mit Unrecht, auch behauptet worden, das Blut Jesu Christi sei die materia coelestis in der Taufe (auch so im hessischen Katechismus); es darf nur diese Vorstellungsweise nicht übertrieben und namentlich nicht zum Nachteil des heil. Abendmals ausgebeutet werden.

Eben dieser in der Taufe vollzogene Act der Sündenvergebung bedarf nun noch einer näheren Bestimmung. Vor allem ist bei Erwägung der Taufe Rücksicht zu nehmen auf die Vergebung der Erbsünde; wird die Taufe bei einem Erwachsenen angewendet, so ist die Vergebung der Actualsünde selbstverständlich eingeschloßen. — Hier müßen wir uns nun erinnern, daß die eine Seite der Erbsünde darin bestehe, daß wir ohne das Ebenbild Gottes an uns zu tragen, geboren werden, und darum vor Gott nicht bestehen können, die andere darin, daß wir die Richtung von Gott hinweg, die Concupiscenz, mit den ersten Wurzeln unseres Daseins auffaugen und durch die ersten Lebensäußerungen ausprägen. In der Taufe, als der Wiedergeburt, in welcher der Keim zu einem neuen Menschen gelegt wird, wird nun jener Schuldzustand vor Gott, der reatus und die imputatio, in welchen wir hinein geboren sind, aufgehoben, indem wir als Glieder in Christi Leib eingepflanzt werden, unsere Personen also im Ganzen um Christi Person willen, zu welcher wir von nun an organisch gehören, von Gott angenommen werden. Die Concupiscenz aber wird durch die Taufe nicht etwa, als durch eine göttliche Machthandlung, vertilgt, sondern es wird durch die Taufe nur die Möglichkeit und die Kraft in uns gelegt, derselben Herr zu werden: die reale Freiheit wird wiederhergestellt, wir hören in der Taufe schon auf, Knechte der

Sünde zu sein. Die Apologie bezeichnet dieß dadurch, daß sie sagt, der defectus und die concupiscentia blieben nach der Taufe, wenn schon gedämpft, mit Berufung auf Luthers Lehre: Spiritus Sanctus, datus per baptismum, incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat in homine, und weiter mit Berufung auf Augustins Worte: Peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur . . . . lex ista, quae est in membris, remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali; remissa est, quia reatus solutus est sacramento, quo renascuntur fideles; manet autem, quia operantur desideria, contra quae dimicant fideles. Nach der damaligen theologischen Ausdrucksweise wird das formale der Erbsünde durch die Taufe hinweggethan, das materiale bleibt, wiewol wesentlich modificiert. — Die katholische Kirche, welche eine wesentlich andere Ansicht von der Erbsünde hat, läßt dieselbe gänzlich vertilgt, die Schuld des Verlustes des donum supernaturale ganz hinweggenommen worden, dagegen bleibt die concupiscentia, aber diese ist als solche nicht Sünde und in so weit die concupiscentia zur (Actual-) Sünde wird, muß der Mensch durch seine Buße (satisfactiones) für seine Schuld einstehen. — Wir werden unsere Lehre am präcisesten ausdrücken, wenn wir sagen: die Erbsünde wird aufgehoben, jedoch so, daß der Mensch durch seine Schuld jeden Augenblick die Erbsünde wieder erwecken, wieder in dieselbe eintreten kann, und deshalb ist ein unabläßiger regressus ad baptismum d. h. eine stete Wiederholung der Buße, nötig.

Aus dem Wesen der Taufe ergibt sich, daß eine Wiederholung der Taufe unmöglich ist, indem die Wiedergeburt, die Einpflanzung in den Leib Christi, nur einmal geschehen kann; ist die Taufe wirklich die ἐκλογή, so ist sie, als Act Gottes, ein unwiderruflicher und unbedingt gültiger Act. Wird sie aus menschlicher Willkür wiederholt, so ist

diese Wiederholung eine Lästerung Gottes. Cyprian verwarf die Ketzertaufe als ungültig, indes siegte mit Recht die Ansicht der römischen Bischöfe auf dem Concil zu Arelate (314) und seit dem Concil zu Constantinopel 381, welches diese Sache genauer bestimmte, gilt die Taufe, welche von verschiedenen Kirchenparteien vorgenommen wird, unter denselben gegenseitig als gültig; jedoch nur unter der Voraussetzung, daß sie mit Waßer und mit den Einsetzungsworten, als an welche der heil. Geist seine Gegenwart durch Christi Mandat gebunden hat, vorgenommen werde. Eine Kirchenpartei, welche keine Garantie für die Anwendung dieses unerlaßlichen Ritus zu geben gewillt oder im Stande wäre, würde auch keine gültige Taufe vorzunehmen im Stande sein. (Deutschkatholiken, freie Gemeinden.)

Die immersio ist kein unerlaßliches Requisit der Taufe; die adspersio kann genügen; *βαπτίζειν* hat nicht einmal notwendig den Begriff des Untertauchens, sondern sogar im N. T. den des Abwaschens (Mrc. 7, 8), und es läßt sich nach Act. 16, 15 und besonders V. 33 sogar zweifeln, ob in der allerersten Christenheit die immersio unbedingt Statt gefunden habe. Die symbolische Bedeutung der Taufe fällt freilich durch die adspersio weg (Röm. 6, 2 f.), aber auf die symbolische Bedeutung der Sacramentshandlung dasselbe Gewicht zu legen wie auf die Substanz der Handlung, führt consequent zu einer symbolischen Behandlung des Sacramentes selbst.

Noch viel weniger wesentlich ist der Exorcismus, welcher allerdings da anzuwenden ist, wo der Götzendienst heimisch ist und die Herausnahme aus demselben durch die Taufe vollzogen wird.

An der Wirksamkeit der Taufe in dem angegebenen Sinne ist in der alten Kirche niemals gezweifelt worden; die erste Abweichung von dem allgemeinen und niemals ge-

störten Consensus der Kirche brachten die Anabaptisten und Zwingli. (Tertullianus de baptismo!)

Für Zwingli war die Taufe nur ein Zeichen des Eintritts eines Subjects in die Christenheit, nur Abbild eines Actes Gottes, welcher außerdem Statt findet, und nach reformierter Lehre ist auch die Wiedergeburt wirklich nicht an die Taufe gebunden; sie ist nur Siegel der Erwählung für die Erwählten und, was die erwählten Kinder betrifft, Erweckung des Glaubens in diesen erwählten Kindern, wie sich denn die Differenzen zwischen der lutherischen und der reformierten Lehre rücksichtlich des Tauffacraments hauptsächlich auf dem Gebiete der Kindertaufe bewegen. Die Wiedertäufer trennen die Wiedergeburt, welche von ihnen nur als der Act gefaßt wird, den wir als Aneignung der Wiedergeburt gefaßt haben, von der Taufe gänzlich, laßen die Buße und Bekehrung vorausgehen, und taufen erst zur Besiegelung der vollzogenen Bekehrung. Inconsequente Reformierte (welche mit der Prädestination keinen Ernst machen) lehren genau wie die Baptisten, müßten also, wenn sie nicht abermals inconsequent wären, die Kindertaufe verwerfen.

Die Kindertaufe ist jedenfalls vom höchsten Altertum, und zuverläßig alsbald eingetreten, nachdem ganze Familien im christlichen Glauben fest gewurzelt waren. So faßt auch die Apologie den Pädobaptismus auf: die Kinder werden innerhalb der christlichen Kirche geboren, und darum gilt die allgemeine Verheißung der Seligkeit auch ihnen, während dieselbe denen nicht gilt, welche sich da befinden, wo weder Wort noch Sacrament vorhanden ist. Deshalb muß ihnen diese göttliche Gnadenerweisung erteilt werden; sie ist für sie notwendig zur Seligkeit, gleichwie für die Erwachsenen. Die Aeußerungen, welche wir bei Origenes und Cyprian finden, beweisen, daß damals wenigstens die Kindertaufe schon eine längst bestehende und sich von selbst verstehende Einrichtung war, und auf dem Concil von Karthago 252 wurde die

Bestimmung getroffen, daß die Kinder innerhalb der ersten 8 Tage nach der Geburt getauft werden sollten — eine Bestimmung, welche in der Kirche bis auf die allerneueste Zeit Geltung gehabt hat.

Soll nun aber die Kindertaufe nicht ein opus operatum im katholischen Sinne, und doch auch nicht im reformierten Sinne eine bloße Verheißung für die Zukunft des Lebens sein — das ist sie allerdings auch: ich kann auch nach dem tiefsten Falle jederzeit an meine Taufgnade appellieren, d. h. mich bekehren — so müßen wir eine fides infantum behaupten. Nur muß mit diesem Ausdrucke, wenn wir uns desselben ja bedienen wollen, äußerst vorsichtig verfahren werden. Der Glaube ist seinem Wesen nach, und im Allgemeinen, Organ für die Auffaßung göttlicher Dinge, Hingebung an dieselben, wie wir ja dieß sogar auf der höchsten Spitze des Glaubens, in der Rechtfertigung, so energisch geltend machen müßen. Dieses Wesen des Glaubens, diese allgemeine Receptivität für göttliche Schöpferthätigkeiten des neuen Lebens, müßen wir allerdings im neugeborenen Kinde voraussetzen. Haben wir seiner Zeit geltend gemacht, daß das Bewußtsein und der Wille im Menschen nicht erst zu irgend einer Zeit in ihm werde, sondern daß Beides dem Keime nach, aber eben in aller Wirklichkeit, von den Uranfängen des menschlichen Individualdaseins an bereits vorhanden sei, und zwar nicht in der Richtung nach Gott hin, sondern in der Richtung von Gott hinweg, so müßen wir jetzt auch auf der andern Seite geltend machen, daß durch die göttliche Schöpferthätigkeit ein Keim des Gottesbewußtseins, ein Keim zu einer, der natürlichen (sündlichen) Lebensentwicklung entgegen gesetzten Entwicklung, in den Neugeborenen gelegt werden könne d. h. daß der Mensch vom Anfange seiner Existenz an, in den dunkelsten Regionen seiner Lebensentwicklung, eine Einwirkung auf sein Bewußtsein und seinen Willen zu dereinstiger Umgestaltung dieser Lebensfunctionen, erfahren, daß er sich recep-

tiv für Gott und Gottes Werk verhalten könne. Aber weiter dürfen wir die fides infantum auch nicht ausdehnen; wir behaupten nichts mehr und nichts anderes, als daß in das Kind ein göttlicher Lebensfunke des Christuslebens nicht durch eine absolute Machthandlung Gottes, gewissermaßen mittels eines Processes der gebundenen Natur, außer allem Bewußtsein, eingesetzt, sondern in das Bewußtsein des Kindes eingepflanzt, mit in das Bewußtsein und den Willen des Kindes verwebt worden sei. Luther Eisl. 1, 220^{b}—221^{a}: Das Kind wird Christo dargebracht, mit der erhörlichen Bitte, Er wolle ihm Glauben geben. Katholisch: das Kind, welches an sich keinen Glauben hat, wird in den Schoß der christlichen Kirche gelegt und in der gemeinen Christenheit Glauben getauft.

Die Verwerfung der Kindertaufe durch die Anabaptisten beruhet, abgesehen von den gänzlich misverstandenen Stellen des N. T. (Matth. 28, 18—19. Mrc. 16, 16; die ἔθνη sollen getauft werden, und der Glaube an Christus ist keineswegs die vollzogene Wiedergeburt, weil diese consequent auch die vollzogene Heiligung in sich begreifen müßte, was freilich die abstrusesten Baptisten auch behaupten) lediglich auf der aller christlichen Lehre vom Sacrament widersprechenden Anschauung, als gebe das Sacrament nichts, was der Mensch nicht schon habe. Die consequenten Baptisten müßen deshalb in die Prädestination zurückgehen. Hiernach aber ist es eigentlich ganz gleichgültig, ob die Kinder oder Erwachsenen getauft werden; es wäre denn, daß, wie allerdings die eigentliche Baptistenlehre lautet, man erst seiner Erwählung gewis sein müße, um getauft zu werden. Eine andere, den minder consequenten Baptisten eigene Anschauung ist die, daß die Kinder, bereits als im Bunde Gottes befindlich geboren, die Taufe nicht zu ihrer Seligkeit bedürfen, viel mehr der Glaube allein heilig und selig mache, unabhängig von der Taufe, so daß diese erst zu dem Glauben als dessen Besiegelung hinzukomme. Auch diese Lehre könnte sich nur auf die Prädestination stützen, wie denn der erste Theil derselben sich wirklich auf dieselbe stützt, und zur Verwerfung der Nottaufe geführt hat („die Kinder sind bereits heilig, nicht sanctitate habituali,

sondern sanctitate foederis, und es schadet den ungetauften Kindern der Mangel der Taufe selbst dann nicht, wenn dieser Mangel durch Nachläßigkeit der Eltern verschuldet ist"). Martensen, die christliche Taufe und die baptistische Frage 1843.

§ 67. 52. Vom heiligen Abendmal des Herrn Christi.

Daß in dem heiligen Abendmal der tiefste Lebenspunkt, gewissermaßen das Herz der christlichen Kirche und des christlichen Glaubens enthalten sei, gestehen alle Parteien der christlichen Kirche dadurch zu, daß sie so eifrig — oft freilich so heftig und aller christlichen Liebe gerade über dieß Liebesmahl vergeßend — über das heilige Abendmahl gestritten haben und noch streiten. Auch diejenigen, welche dem heiligen Abendmal, eine solche Centralstellung nicht zugestehen, erkennen doch eben durch ihre unaufhörlichen Bemühungen, diesem Sacrament die gedachte Stellung zu entziehen, an, daß es sich im heiligen Abendmal um wesentliche Differenzen in der Auffaßung der christlichen Kirche, des Verhältnisses Christi zur Kirche und zu den Gliedern der Kirche handle.

In ihren allgemeinsten Beziehungen laßen sich diese Differenzen über das Abendmal auf zwei Grundanschauungen zurückführen, welche in einer principiellen Verschiedenheit der Auffaßung des Verhältnisses zwischen der Leiblichkeit (Sinnlichkeit, Materie) und der Geistigkeit wurzeln. Die eine nimmt die Leiblichkeit als gottgeschaffenes Organ der Geistigkeit, und demnach auch an, daß die Leiblichkeit auf die Geistigkeit an und für sich (nicht etwa nur im Zustande der Deterioration) einwirke; eine Geistigkeit ohne Leiblichkeit ist für diese Auffaßung in der Welt nicht vorhanden. Die andere Grundanschauung hält Leiblichkeit und Geistigkeit principiell auseinander, und leugnet, wenn sie auch die Eigenschaft der Leiblichkeit als eines Organs der Geistigkeit zugesteht, doch die Vollkommenheit dieses Organs, meint vielmehr, es äußere sich die

Geistigkeit ohne Gebrauch dieses Organs vollständiger, und jedenfalls sei dieses Organ nicht ein in der vollendeten Schöpfung Gottes notwendiges; am bestimmtesten stellt sie die Wirkung der Leiblichkeit auf die Geistigkeit in Abrede. Dem gemäß sieht die erstere Grundanschauung in dem Abendmal eine zugleich leibliche und geistige Handlung, in welcher von dem Schöpfer leiblich auf den Leib und durch diesen auf den Geist geistig gewirkt werde; die andere sieht in dem Abendmal nur eine geistige Handlung, bei welcher die leibliche Zuthat eben nur dem Leibe zugehöre, und in die Welt der Geistigkeit nicht hineinreiche. Die erstere faßt demnach weiter das Abendmal als eine reale Mitteilung des Leibes Christi, welche leiblich empfangen werde, und durch den Leib auf den Geist, oder richtiger, sofort auf den ganzen Menschen wirke; die andere erkennt in dem Abendmal nur eine geistige Mitteilung der Person Christi, bei welcher der Leib des Empfängers nicht beteiligt sei, welche mithin nur auf den Geist ihre Wirknng äußern soll und wirklich äußere.

Beide Anschauungen finden sich, wie sie denn überhaupt fundamentale Gegensätze in der menschlichen Gesamtanschauung bilden, also mutatis mutandis überall wieder erscheinen, schon im christlichen Altertum vertreten. Die ältesten Kirchenväter (patres apostolici), unter ihnen hervorragend Ignatius (ad Smyrn. c. 7.) vertreten auf unzweifelhafte Weise die erstere Grundanschauung.

Ignatius operiert gegen die Doketen, indem er behauptet, Christus sei im Leiden und nach der Auferstehung ἐν σαρκί gewesen, und diese σάρξ Christi, welche für unsere Sünden gelitten habe und von dem Vater auferweckt worden sei, sei in der Eucharistie vorhanden.

Die andere Anschauung wird von Clemens von Alexandrien und Origenes vertreten; Origenes lehrte, die Leiblichkeit sei nicht ursprünglich von Gott geschaffen, sondern eine Folge des Falles der Geisterwelt; die Materie muß um die

Möglichkeit der Aufhebung der Sünde zu gewähren, vernichtet (absorbiert) werden; dieß ist in Christus nach der Himmelfahrt schon geschehen, er ist jetzt nicht mehr Mensch, sondern ὅλος θεὸς, also wirkt im Abendmal auch nur λόγος und πνεῦμα (dieß letztere auch schon Clemens Alex.).

Nicht darf man aber zu dieser letztern Kategorie Tertullian rechnen, auf den sich die neueren Vertreter dieser Richtung berufen. Tertullian sagt nämlich adversus Marcionem 4, 40, acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Aber Tertullian streitet gegen den Gnostiker Marcion, welcher die Schöpfung nicht für ein Werk Gottes hält, und Tertullian beweist aus alttestamentlichen Vorgängen sowie aus den Sacramenten, daß die leiblichen Dinge Träger der geistigen Dinge seien; figura bedeutet ihm offenbar Erscheinugsform z. B. de bapt. c. 8. spiritus sanctus columbae figurâ delapsus in Dominum und in vielen andern Stellen spricht Tertullian auf das Entschiedenste die Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie aus z. B. de resurr. carnis c. 8: caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur, was ein völlig präciser Ausdruck für die erstere Anschauungsform ist. Desgleichen adv. Marc. 5, 8, wo Tertullian sich auf 4, 40 beruft und panis et calicis sacramenta = corporis et sanguinis Dominici veritatem stellt.

Die erstere Grundanschauung ist die Lehre der Kirche geworden, wie denn des Origenes Lehre zu doketischen und gnostischen Irrtümern zurückführend, notwendig verworfen werden mußte; sie ist es aber geworden mit Hinzunahme der Bestimmung des Modus der Einheit von Leiblichem und Geistigem: mit der Lehre von der Transsubstantiation verbunden. Auf dieser Grundanschauung stand auch Luther, wiewol im Gegensatze gegen den eben gedachten Modus; seine Anschauung ist die Lehre der lutherischen Kirche, zunächst die Lehre der A. C. und der Apologie. Die zweite fand ihren Vertreter (nächst Ratramnus) in Berengar von Tours und später, wenn

auch modificiert in Wiklef, sodann in den böhmischen Brüdern (Taboriten) und zuletzt in Zwingli und der von ihm ausgehenden Richtung.

Fragen wir nach der Schriftberechtigung der Lehre, daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi uns zum wahren (leiblichen) Genuß gegeben werden, im Allgemeinen, so ist die Antwort im Allgemeinen die, daß wir nach der Anschauung, welche wir aus der Offenbarung von der Schöpfung des Menschen, von dem Eintritt und der Wirkung der Sünde, von den Wundern, von der Person Christi, von der Wiedergeburt, endlich von der Taufe entnommen haben, von vorn herein nichts anders erwarten können, wenn uns von einem Eßen und Trinken in Beziehung auf den Leib Christi in der Offenbarung gesagt wird, als eine reale Mitteilung des Leibes und Blutes Christi an unsere Leiblichkeit, durch welche leibliche Mitteilung unsere geistige Lebenssubstanz neben der leiblichen irgend eine schöpferische Wirkung Gottes auf sich erfährt (oder erleidet). Dagegen widerstreitet jene zweite Grundanschauung der ganzen Geschichte der Offenbarung, und zwar, wie wir nicht anders urteilen können, von Grund aus. Wenn nun also nicht sehr entschiedene und vollkommen unzweideutige Stellen der heiligen Schrift uns in diesem Falle eine Ausnahme von der sonstigen Wirksamkeit des barmherzigen Gottes zu unserer Erlösung bekunden, so werden wir jene zweite Lehre verwerfen müßen.

Die einfachen Worte der Schrift in den 4 Stellen, welche die Einsetzungsworte des Abendmals referieren: Matth. 26, 26—28. Marc. 14, 21—24. Luc. 20, 19—20. 1 Cor. 11, 23—25, enthalten, einfach und ohne Vorurteil angesehen, die Aussage, daß das, was von Christo zu Nehmen und Eßen dargereicht sei, nichts anders sei als im Subjekt das von Christo genommene und mit Dankgebet gebrochene Brod, im Prädikat der Leib Christi, so wie, daß das, was von Christo zum Trinken dargereicht sei, im Subject das mit Wein gefüllte ποτήριον,

im Prädikat sein Blut und zwar sein Blut des neuen Bundes sei, welches für Viele vergoßen werde zur Vergebung der Sünden. Der Gedanke, daß hier ein Tropus vorliege, muß mit gröster Entschiedenheit als ein secundärer Gedanke bezeichnet werden, welcher durch den vorausgegangenen Gedanken bedingt und hervorgerufen wird: wie das möglich sei, die gedachten Subjekte und Prädikate mit einander zu verbinden, und weiter durch die Beantwortung dieser Frage durch den weitern Gedanken: daß eine reelle Verbindung dieser Subjecte und Prädikate nicht möglich sei. Es sind deshalb nicht die Einsetzungsworte, sondern die Gesamtanschauungen, welche zu den Worten zum Voraus mitgebracht werden, welche die Annahme eines Tropus herbeiführen. Auch steht wirklich so Berengar wie Zwingli auf diesem Boden, indem sie, zumal Zwingli, mit dem Gedanken an die Worte herantreten: „Gott gebe uns keine so unbegreifliche Dinge für," wobei denn nicht bedacht wird, daß das Fleischwerden des Logos noch viel unbegreiflicher sei als die hier ausgesprochene Verbindung des Brodes und Weins quâ Subject, mit dem Leibe und Blute Christi quâ Prädikat. Textus non fallit, multos speciosa fefellit Glossa: Dei verbo nitere, tutus eris.

Auf jenem Boden der einfachen Annahme der einfachen Schriftworte dagegen stand Luther,*) und wenn wir auch gern

*) 1. Sermon vom hochwirdigen Sacrament 1519. Hierzu Erklärung etlicher Artikel in seinem Sermon.
2. Vom Anbeten des Sacraments an die Waldenser 1523.
3. Wider die himlischen Propheten von den Bildern und der Messen. Der 2. Theil wider die himlischen Propheten vom Sacrament Januar 1525 (Jen. 3, 41[b] — 102[a]).
4. Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister Merz 1526. (Eisl. 1,234—242[b]).
5. Daß die Worte: Dieß ist mein Leib ꝛc. noch feststehen, wider die Schwarmgeister 1527. (Jan. 3, 375[a]—424[b]).
6. Vom Abendmal Christi Bekenntnis D. M. Lutheri Geschrieben Ende 1527, herausgegeben Merz 1528. (Jen. 3, 446[b]—558[a]). „Großes Bekenntnis".

zugeben, daß er aus der Tradition der Kirche und aus seiner Gesamtauffaßung der Schrift heraus den Glauben an die Realität des Genußes des realen Leibes und Blutes Christi mitbrachte, so zeigen doch seine Aeußerungen unwidersprechlich, daß die einfachen Schriftworte in ihrer unverhüllten Klarheit und unbeugsamen Festigkeit die gröste Gewalt über ihn ausübten.

Die Frage indes nach dem Modus des Leibseins des Brodes und des Blutseins des Weines können wir vom dogmatischen Standpunkte aus nicht von vorn herein als unzuläßig abweisen, wenn wir nur festhalten, daß diese Frage eben eine secundäre, auf die Thatsache, welche uns durch das Einsetzungswort des Herrn offenbart wird, nicht influierende, sondern derselben schlechthin zu subordinierende sei.

Nun kann zugestanden werden, es sei an sich möglich, diesen Modus so zu faßen, daß das Subject von dem Prädicat ganz und gar gedeckt werde, daß also überhaupt nicht mehr Brod empfangen und gegeßen, nicht mehr Wein getrunken worden; daß vielmehr nur Leib Christi, nur Blut Christi genoßen worden sei. Dieß ist die Lehre von der Transsubstantiation, deren Entwicklung bei Paschasius Radbertus wirklich diesen Ausgangspunkt genommen hat. Aber unter dieser Voraussetzung ist es nicht mehr möglich, das Brod in so fern es genoßen, den Wein in sofern er getrunken worden, noch als Brod und Wein zu bezeichnen und doch geschieht dieses letztere von dem Herrn selbst nach der Relation von Matthäus und Marcus (Matth. 26, 29. Marc 14, 25) alsbald nach der Austeilung seines Leibes und Blutes, und der Apostel Paulus nennt dreimal nach eiander 1 Cor. 11, 26. 27. 28. das im Abendmal Dargebotene, Empfangene und Genoßene Brod und Kelch, und läßt dafür alsdann erst wieder V. 29. den Leib des Herrn eintreten. Eben so 1 Cor. 10, 16. Wenn wir nicht in diesen vier Stellen einen Tropus annehmen wollen,

7. Kurz Bekenntnis vom heiligen Sacrament 1544. (Jen. 8, 192b—202b).

den wir doch in den Einsetzungsworten verwerfen (wie denn das diese Ansicht auf das allerunzweideutigste thut), so bleibt nichts übrig, als das Element des Brodes und des Weines als auch im Genuße noch in seiner Substanz existierend zu denken. Aber es lockt jene Auslegung der Deckung des Subjects durch das Prädikat — die Aufhebung der Substanz der Elemente, die „Verwandlung" sofort noch eine weitere, nicht abzuweisende Frage hervor: worin besteht diese Deckung? diese Substanzaufhebung? diese Wandlung? — Darauf sind seit Paschasius Radbertus gar mancherlei Antworten gegeben worden, und wo mancherlei Antworten gegeben werden, auch in der That möglich sind, da sind wir zu dem äußersten Mistrauen berechtigt. Die Antwort aber, welche die zur Geltung gekommene katholische Kirchenlehre gibt: es sei die Substanz der Elemente vernichtet und sei nur die Accidentien, es sei nur die species geblieben, ist einmal eine solche, welche an und für sich unmöglich in der Vorstellung zu vollziehen ist, indem ich mir Accidentien, welche von der Substanz losgetrennt sind, nicht mehr reell (nur in abstracto) vorstellen kann, also wenn sie angenommen werden sollte, nur durch ein ganz directes Offenbarungswort uns annehmlich gemacht werden könnte, sodann aber, da es an einem solchen Worte gänzlich fehlt und sogar die Analogie der Schrift geradezu gegen sich hat, auch eine geradezu verwerfliche Antwort. Die Substanzen werden nirgends vernichtet, sondernt sie sind allezeit in ihrer Permanenz Substrate der Neuschöpfung, Träger (vehicula) der göttlichen Dinge. Hieraus schon, und ganz abgesehen von den Consequenzen, welche die Lehre von der Transsubstantiation nach sich gezogen hat und in der That consequent nach sich zieht, folgt die Notwendigkeit der Verwerfung der Transsubstantiationslehre.

In der A. C. Art. X. sind die Elemente nicht genannt (De coena Domini docent quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in

Coena Domini et improbant secus docentes), und dieses Nichtnennen der Elemente läßt allerdings der Auffaßung Raum, als seien die Substanzen der Elemente nicht mehr in coena Domini bei dem distribuere, sondern nur noch corpus et sanguis Christi vorhanden. Der deutsche Text, welcher „unter Gestalt des Brodes und Weines“ hat, nennt zwar die Elemente, aber die Möglichkeit bleibt immer noch vorhanden, die „Gestalt“ auch von der katholischen species zu verstehen. Auch die Apologie (§ 54. 57) schließt diese Auffaßung nicht gänzlich aus; sie sagt: confitemur, nos sentire, quod in Coena Domini vere et subsantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui Sacramentum accipiunt. Das quae videntur begünstigt die Transsubstantiationslehre sogar, denn das videri wird von den Elementen in der Transsubstantiationslehre gerade behauptet, dem esse gegenüber. Dagegen hat der kleine Katechismus Luthers: unter Brod und Wein, der große: in und unter dem Brod und Wein. Die Schmalkalder Artikel (Art. VI.) nennen zwar die Elemente, „panem et vinum in carne esse verum corpus et sanguinem Christi,“ laßen aber in diesen Worten derselben Annahme Raum, welche auch in die A. C. und Apologie hineingetragen werden kann. Dagegen hat aber der Schluß des 6. Artikels eine bestimmte Ablehnung der Transsubstantiation als einer subtilitas sophistica, mit Berufung darauf, daß es sehr wol mit der Schrift stimme, es sei und bleibe Brod, und Anführung der Stellen 1 Cor. 10, 16. 11, 28.

Wenn wir nun demnach Subject und Prädicat in den Einsetzungsworten einander nicht decken laßen können, ohne mit anderen deutlichen Schriftstellen in bedenklichen und unlösbaren Conflict zu geraten und der analogia scripturae et fidei zu widersprechen, so muß das Prädikat in einem weiteren Sinne als das Subject genommen werden: „das ist Brod und zugleich mein Leib, der Wein ist Wein und zugleich mein Blut“; beide Objecte werden in einem und demselben Acte des Nehmens und Eßens (Trinkens) zusammengefaßt. Dieß ist (mit Vorbehalt der näheren Bestimmungen) die Lehre, welche Luther vorzüglich in seinem großen Bekenntnis vom

Abendmal auseinander gesetzt hat, dieß ist auch die Lehre der Katechismen Luthers und der luth. Kirche. Dieß ist auch, die Sache unbefangen beurteilt, die Lehre der C. A. variata: de coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini. Auch ist es unter Voraussetzung der Realität des Genußes des realen Leibes und Blutes Christi die einzige mögliche Auffaßung der Einsetzungsworte, wenn wir die Transsubstantiationslehre haben verwerfen müßen. Nichts anders will auch das in cum et sub sagen.

Aber der Modus des Leibseins des Brodes und des Blutseins des Weines ist mit dieser, wenn gleich objectiv zureichenden, den Worten der Schrift völlig angemeßenen Bestimmung noch nicht vollständig erörtert. Es handelt sich noch um die subjective Seite des Modus. Es fragt sich, wenn nun Leib und Blut Christi wirklich gegeßen wird (gleichviel, ob ohne die Elemente, transsubstantiiert, oder ob mit den Elementen, nach der Schriftlehre, die auch die unsrige ist), ist dieses Eßen und Trinken ein das natürliche Zusichnehmen von leiblicher Nahrung darstellendes Eßen und Trinken, oder ist es ein, wenn auch leiblicher, doch diese Nahrungsweise ausschließender Genuß? Mit andern Worten: wie verhält sich die menschliche Leiblichkeit der Aufnahme des Leibes und Blutes Christi gegenüber?

Darauf antwortet nun die ganze Kirche einstimmig: die erstere Ansicht, als sei die Aufnahme des Leibes und Blutes Christi ein natürlicher, creatürlicher Speisegenuß, ist als gotteslästerlich unbedingt zu verwerfen, und die katholische Kirche so wie die zur A. C. sich haltende Kirche antwortet mit gleicher Einmütigkeit: die Aufnahme des Leibes und Blutes Christi in unsere Leiblichkeit ist ein Wunder. Die zur A. C. sich haltende Kirche muß diesen Satz, gemäß ihrer Auffaßung, daß Brod und Wein im Genuße in ihrer Substanz verharren, bleiben, hinzufügen: Es besteht für die materia terrestris, und für den Leib und das Blut Christi, die materia coele-

stis, eine unio sacramentalis; die irdischen Elemente gehören nun freilich dem creatürlichen Speisegenuße an, der Leib und das Blut, dessen Vehikel diese Elemente sind, sind dem creatürlichen Speiseverbrauche absolut entzogen. Die manducatio ist eine doppelte, zwar eine oralis überhaupt', aber zu unterscheiden in eine manducatio oralis physica (Elemente), und eine manducatio oralis hyperphysica.

Hier ist nun vor allen Dingen nötig, sich das Wesen des Wunders genau zu vergegenwärtigen. Die Leiblichkeit des Menschen darf nicht als eine bloß natürliche Leiblichkeit aufgefaßt werden: sie ist freilich in sich und der Creaturwelt als solcher gegenüber abgeschloßen und durch eherne Gesetze gebunden, aber zugleich ist sie nach der Seite Gottes hin offen und den Gesetzen der Seligkeitswelt zugewendet, so daß sie leibliche Elemente noch in anderer Weise aufzunehmen fähig ist, als sie dieselben auf dem Naturwege aufnimmt, und anders verwenden kann, als sie die natürlichen Nahrungsmittel sich assimiliert. Es gibt eine Seite der menschlichen Leiblichkeit, vermöge welcher dieselbe, wie sie in Christo die Gottheit wesentlich in sich aufnahm, die durch keinen Raum gebunden ist, so auch nach der göttlichen Seite hin durch dieses eisernste Gesetz der irdischen Creatürlichkeit, den Raum, nicht gebunden ist, die Leiblichkeit Christi nach ihrer Verherrlichung. Und eben so gibt es Natursubstanzen, welche eine solche Leiblichkeit in sich aufzunehmen vermögen, ohne ihren creatürlichen Gesetzen hierdurch entnommen zu werden, und demnach auch die Fähigkeit besitzen, diese Leiblichkeit einer anderen Leiblichkeit zu überliefern, ohne daß diese Leiblichkeit darum aufhörte, in allen creatürlichen Beziehungen creatürliche Leiblichkeit zu sein. Zu Natursubstanzen dieser Art sind von Gott die uranfänglichen Opfersubstanzen, Brod und Wein geordnet worden.

Durch creatürlichen Speisegenuß wird nur der natürliche Lebensproceß des Leibes in Thätigkeit erhalten, welcher in einer fortwährenden Selbstauflösung besteht, d. h. den Tod reprä-

sentiert, dieser Speisegenuß, des Leibes und Blutes Christi, aber soll im geraden Gegensatze hierzu, der Erlösung von Sünde und Tod dienen, kann also, wie die ganze Erlösung durch Christum ein Wunder ist, selbst nur ein Wunder sein. Daß dieser Genuß von Brod und Wein im Abendmal, d. h. des Leibes und Blutes Christi, welche von Blut und Wein getragen werden, der Erlösung diene, sagen die Einsetzungsbestimmungen völlig unzweideutig.

Zuvor muß noch bemerkt werden, daß wir es in diesem Worte mit einer Einsetzung im strengen Sinn zu thun haben. Dazu gehören folgende nähere Bestimmungen:

1. Die von dem Apostel Paulus bei der Austeilung des Brodes und Weines, bei dem Evangelisten Lucas bei der Austeilung des Brodes erwähnten Worte „das thut zu meinem Gedächtnis" ordnen die Wiederholung dessen an, was Christus unter seinen Jüngern so eben gethan hatte (sie sind das Einsetzungsmandat des Abendmals als Ritus der Kirche). cf. das Mandat des Apostels 1 Cor. 11, 26.

2. Die Worte, welche vom Blute alle vier Einsetzungsstellen haben (ὑπὲρ [περὶ Matth. Marc.] πολλῶν [ὑμῶν Luc.] ἐκχυνόμενον,) und die Worte, welche vom Leibe Lucas (διδόμενον) und Paulus (κλώμενον) geben, machen es unzweifelhaft, daß der Genuß des Leibes und Blutes Christi eine unmittelbare Beziehung auf die Erlösung durch seinen Opfertod habe, daß mithin dieser Genuß dem creatürlichen Speisegenuß nicht gleichzustellen ist, wenn derselbe gleich ein leiblicher Genuß ist.

Daß die Sache sich so verhalte, wird uns durch eine Ausführung des Herrn selbst dargestellt, gegen deren Anwendung auf das heilige Abendmal sich Luther aus Misverständnis derselben wehrte, und welche in der lutherischen Dogmatik älterer Zeit ohne Weiteres perhorresciert wurde, weil dieß Luther gethan hatte, die wir aber nach unbefangener Ansicht von der Sache nicht anstehn dürfen, mit den meisten Kirchenvätern und

den neueren Theologen, und zwar mit eben denen, welche einen leiblichen Genuß des wirklichen Leibes und Blutes Christi mit Entschiedenheit festhalten, vom Abendmal zu verstehen. Es ist dieß die Stelle Joh. 6, 32—63. Der Herr spricht diese Worte in der Synagoge zu Capernaum mit Anlehnung an das von ihm gewirkte Wunder der Speisung der 5000, also an eine reale, aber übernatürliche Speisung, und bezeichnet zunächst sich als das Brod des Lebens, welches vom Himmel gekommmen sei, im Allgemeinen; als die Juden gegen diese ihnen unerhört erscheinende Lehre murren, setzt der Herr hinzu: das Brod, welches er geben werde, sei sein Fleisch; als dieß den Zuhörern noch unglaublicher vorkommt, setzt er hinzu, nur der, welcher Sein Fleisch eße und Sein Blut trinke, werde von Ihm am jüngsten Tage auferweckt werden. Die Zuhörer finden dieß noch unerhörter, ärgern sich daran, und nun verweist der Herr auf seine Himmelfahrt, und fügt hinzu: der Geist ists, der da lebendig macht, das Fleisch οὐδὲν ὠφελεῖ. Diese Ausführung des Herrn hat den Erfolg, daß eine große Anzal seiner bisherigen Anhänger ihn verließ. Eine bloß geistige Speisung, eine bloß bildliche Darstellung der Wirksamkeit Christi kann hier nicht beschrieben bezw. gegeben sein, da Christus von dem Brod zum Fleisch, von da zu Fleisch und Blut fortschreitet, also ein Bild durch das andere, und zwar ein einfacheres durch ein schwierigeres und complicierteres erklären würde, auch sein Tod als solcher oder seine menschliche Erscheinung als solche nicht Fleisch und Blut genannt werden kann, zumal da er für das Fleischeßen das sehr bezeichnende und eigentliche Wort τρώγειν gebraucht. Zudem aber steigt Christus immer weiter in das Unbegreifliche hinein, ohne dasselbe zu lösen, eben wie Joh. 8, wo er von seiner Gottheit redet. Es wäre, wenn die Sache nicht eine Speisung in reeller Weise wäre, wol das Einfachste gewesen, den abwendig werdenden Jüngern den wahren Verhalt der Sache zu erläutern. Da dieß hier so wenig wie Joh. 8. geschieht, so müßen wir hier

an eine reelle Speisung, wie dort an seine wahre Gottheit denken. Aber allerdings sagt der Herr, daß diese Speisung eine Speisung für die Auferstehung von den Todten sei, und daß das Eßen Seines Fleisches so wie sich die Hörer das vorstellten, nicht Statt finde, sondern das Fleisch, welches den Geist habe, das Fleisch mit dem Geist und mit dem Wort.

Diese Stelle, so verstanden, gibt der Lehre von der unio sacramentalis, daß Leib und Blut Christi mit dem Brod und Wein vereinigt sind, und Beide zusammen genoßen werden, res in re, ebenso aber auch der Lehre von einer zwiefachen manducatio oralis, einer physica und hyperphysica allein den Schriftgrund', dessen dieselbe bedarf, während diese Lehre ohne diese Schriftstelle zwar aus den Einsetzungsworten ihre volle Berechtigung, aber doch nur eine in Rückschlüßen, wenn auch noch so consequente, begründete Berechtigung finden würde. Die Träger der materia coelestis, des Leibes und Blutes Christi, Brod und Wein, gehören als materia terrestris dem natürlichen Lebensprocesse, dem äußern Menschen, die materia coelestis selbst aber dem innern, für die Auferstehung von den Todten bestimmten Menschen an, können also auch, wenn sie gleich dem Leibe angehören, doch nur dem wiedergeborenen Leibeskeime angehören, welcher durch diesen verklärten Leib Christi genährt und gestärkt werden soll, können mithin auch dem natürlichen Lebensprocesse, welcher eine fortwährende Selbstauflösung ist, das Zeichen des Todes an sich trägt, nicht angehören. Soll der Leib auferstehen, so muß er auch leibliche Auferstehungskräfte bekommen, diese können aber nicht in einer Kräftigung der natürlichen Leiblichkeit, auch nicht in einer Erhöhung der pneumatischen Lebenskräfte bestehen: Gott hat den Leib leiblich, für sich, nicht durch die Nschamah, noch weniger durch die Nephesch geschaffen, Er wird demselben also auch seine ihm, dem Leibe, specifisch homogenen besonderen Restitutionskräfte, so wie dem Geiste zuführen, und zwar Kräfte, welche von der Zerstörbarkeit dieses jetzigen Lei-

des gänzlich unabhängig sind. Hiernach muß eine manducatio capernaitica in jeder Gestalt als unsinnig verworfen werden.

3. Was jene unio sacramentalis betrifft, so wird noch besonders erinnert, es sei dieselbe nicht etwa als eine Vermischung der materia coelestis und terrestris sich vorzustellen, was übrigens nur auf eine andere Form der Transsubstantiation hinauslaufen würde, auch nicht als eine außerhalb des Genußes der Elemente vorhandene, welche dann nur in einem Nebeneinander der materia coelestis und terrestris (consubstantialis) bestehen könnte, endlich auch nicht als eine solche, vermöge deren ein Teil des Leibes Christi gewissermaßen in das Brotstück oder in den Weinschluck gebannt wäre (d. h. Verwandlung des Leibes und Blutes Christi mit den irdischen Elementen zu einer Substanz, impanatio), eine abstruse Vorstellung, von welcher übrigens die Transsubstantiationslehre zum Teil ausgegangen ist. Alle diese Vorstellungen würden darauf hinausgehen, in der unio sacramentalis, welche wir als ein Wunder betrachten, nur einen Naturproceß (Gebundenheit der materia coelestis an die Räumlichkeit ꝛc.) zu suchen.

4. Wesentlicher als diese Cautelen ist die, in der Sacramentshandlung als solcher streng festzuhaltende und die in der allgemeinen Sacramentslehre bereits berührte Cautel, daß in dem heil. Abendmal eine ausschließliche Gotteswirkung, eine eigentliche Theophanie, statt finde, welche als solche auch unbedingt ist, d. h. von dem Verhalten des Menschen zu derselben gänzlich unabhängig. Der Genuß des Abendmals ist in so fern keine Glaubenshandlung, als es von dem Glauben nicht etwa abhängen kann, ob Christus zu mir kommt mit seiner leiblichen Gegenwart oder nicht; er kommt ohne mich, und kommt zuverläßig: ich hole ihn nicht herbei oder steige zu ihm nicht hinauf; — so wenig ich das sonst kann, selbst nicht im Wort, nicht in der Vocation ꝛc. so wenig und noch

weniger kann ich das hier. Aber die Wirkung des Sacraments des Leibes und Blutes Christi auf mich ist allerdings von meinem Glauben abhängig. Es ist hier wie bei allen Theophanien und Realpräsenzen Gottes im Wort und bei der Mitteilung des heil. Geistes durch die Handauflegung: wo Gott erscheint, da erscheint er zur Scheidung: hier zur Seligkeit, dort zum Gericht in einer und derselben Erscheinung. Es ist deshalb die Lehre von dem gleichmäßigen Empfang des Leibes und Blutes Christi durch Würdige und Unwürdige eine unerlaßliche Lehre in der Sacramentslehre, so wie ich nur das Sacrament als Gottes Handlung und nicht synergistisch als halb Gottes und halb Menschenhandlung auffaße, freilich aber durch die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi und durch die mündliche Nießung dieser materia coelestis unbedingt geboten. Zudem lehrt den Genuß der Unwürdigen der Apostel Paulus in der unzweideutigsten Weise 1 Cor. 11, 29. Würdig aber ist der, welcher Christum annimmt, so wie er kommt mit seinem Leib und Blut: für uns ist dieser Leib gegeben und gebrochen, für uns das Blut vergoßen zur Vergebung der Sünden; wer es so annimmt d. h. Vergebung der Sünden durch diesen Leib und durch dieß Blut, welche gegeben und vergoßen worden sind, für sich begehrt, der ist würdig; wer davon nichts weiß oder nicht daran denkt oder nichts wißen will, ist unwürdig. Dem letztern aber dient der Genuß nicht zur Auferstehung, sondern zum *κρίμα*; es wird an ihm, nach der Lehre des Apostels, von dem Herrn ein *κρίμα* vorgenommen, was er vorher an sich hätte vollziehen sollen: es ist eine Gottesversuchung, welche geahndet wird wie alle Gottesversuchungen, durch Hinausthun von dem Angesicht des Herrn. Es darf deshalb nicht gesagt werden: der Genuß des Abendmals Seitens der Unwürdigen sei resultatlos, wiewol sie Leib und Blut Christi genößen; das Resultat ist das *κρίμα*. Nun soll allerdings die Kirche dahin sehen, daß nicht „Gotteslästerer, Zauberer und dgl. durch

den Genuß des Abendmals ihr Gericht noch schwerer machen und der Kirche Aergernis bereiten; aber kann sie es im einzelnen Fall nicht hindern, so genießt dennoch auch der Gotteslästerer Christi Leib und Blut, freilich zu seinem Verderben. Schwachgläubige aber sind nicht etwa Unwürdige.

5. Endlich muß noch erinnert werden, daß im Abendmal eben nur Leib und Blut Christi genoßen werden, nicht etwa der ganze Christus nach seiner gesamten Gottes- und Menschenpersönlichkeit, nicht auch das Wort.

Vgl. den Mecklenburgischen Sacramentsstreit 1727—1741, wo der Herzog die Candidaten nötigte, einen Revers zu unterschreiben, worin die Nießung der Gottheit Christi enthalten war. Die rechte Lehre vertrat der Hofprediger Behm, des Herzogs falsche der Superintendent Siggelkow. S. Curtius Abhandlungen 1783 S. 319—364.

Die Aufnahme des ganzen Christus ist die Sache der Wiedergeburt nach ihren verschiedenen Stadien, und die Aneignung der Wiedergeburt, zumal die Wiederholung der Buße und Bekehrung ist das, was wir geistliche Nießung Christi nennen. Gegenwärtig ist bei dem Abendmal selbstverständlich der ganze Christus, aber zu genießen gibt Er uns, wie den Aposteln bei der Einsetzuug, wo der ganze Christus auch gegenwärtig war, doch nur Seinen Leib und Sein Blut. Hiermit ist denn schon eine Hauptdifferenz zwischen der Lehre der A. C. und der Lehre Calvins bezeichnet, die sich dahin formulieren läßt: nach der ersteren Lehre ist das Abendmal ein Act, in welchem wir von Christo empfangen, was specifisch verschieden ist von allem, was wir sonst von Christo erhalten — im Sacrament ist uns Christus in einer Weise nahe, wie außer dem Sacrament niemals und nirgends; — nach der Calvinischen Lehre ist das Abendmal ein Act, in welchem wir von Christus etwas empfangen, was nur graduell von allem verschieden ist, was wir sonst von Christus empfangen. Wir empfangen im Wort den ganzen Christus mit allen seinen Woltthaten; eben dasselbe, nur besonders bekräftigt „versiegelt

verpfändet" empfangen wir auch im Sacrament. Nach jener Lehre empfangen wir durch den leiblichen Genuß des Leibes und Blutes im Abendmal auch geistlich, aber eben nur durch den leiblichen Genuß und in Folge desselben, nach Calvins Lehre findet nur ein geistlicher Genuß Statt.

Dieser Lehre von dem Wesen des Abendmals als der mit Brod und Wein in einem und demselben Acte vollzogenen reellen Exhibition und Reception des Leibes und Blutes Christi liegt nun gegenüber die Lehre, welche diese Exhibition und Reception nicht als eine reelle auffaßt, sondern dieselbe nur als eine bildliche verstehen zu dürfen meint, und zwar dieß aus dem oben bereits angeführten Grunde: weil sich die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi nicht möglich denken laße, mithin die Worte der Einsetzung tropisch zu nehmen seien. Hier fällt der Charakter des heiligen Abendmals, welcher bei uns der wesentliche ist, völlig weg: der des Wunders. Daß dieß nicht anders sein könne, ergibt sich aus der eben bezeichneten Grundlehre von selbst; Oekolampad aber hat es ganz dürr ausgesprochen: im Abendmal ist ganz und gar nichts Wunderbares. Gegen diese Lehre erweckt es im Allgemeinen kein günstiges Vorurteil, daß (wie natürlich) die Figürlichkeit der Redeweise Christi und des Actes selbst in die verschiedensten Momente verlegt wurde: τοῦτο scil. mein Leib: Carlstadt; ἐστί: bedeutet: Zwingli; mein Leib: Zeichen meines Leibes: Oekolampad; mein Leib ist das (mit Aposiopese) scil. geistliche Speise: Schwenkfeld. Hiernach ist denn, wenigstens in der einfachsten und in der That allein consequenten Form dieser Tropenlehre Zwinglis, das Abendmal eben nichts anderes, als ein Gedächtnismal und zwar an den Opfertod Christi; das Abendmal ist etwas, was wir thun, nicht etwas, was Christus thut; Christus ist nicht gegenwärtig, sondern abwesend, scil. gen Himmel gefahren, und eben weil Er abwesend ist, haben wir ein solches Zeichen, eine solche Erinnerung, nötig. Die Elemente sind eben nur ir-

dische Elemente, und Sacrament heißen sie, heißt der Act nur, weil der Genuß von Brod und Wein von Christo zu Seinem Gedächtnis angeordnet ist.

Diese Anschauung ist freilich eine der in der Schrift sonst herschenden Offenbarungsweise so fremde Anschauung, daß Luther mit Recht sagen konnte, Zwingli habe einen andern Geist als er; auch läßt sich von derselben kaum sagen, daß im Abendmal noch eine geistige Seite repräsentirt werde; ein Zeichen, was die Elemente hiernach sind, äußert keine geistige Wirkung', veranlaßt höchstens durch Ideenassociation geistige Regungen.

Ueber diese im Ganzen dürftige und weit hinter den ersten Elementen eines wahren Schriftverständnisses zurückbleibende Auffaßung Zwinglis, welche indes das Verdienst hat, äußerst einfach (klar wie ein Rechenexempel) und consequent zu sein, versuchte nun Calvin hinaus zu gehen, zugleich mit der Absicht, sich der lutherischen Anschauungsweise zu nähern — die Zwinglische und die lutherische Lehre zu unieren. Hierdurch, da Calvin in der figürlichen Auffaßung der Einsetzungsworte entschieden auf Zwinglis Grund und Boden stehen blieb, hat jedoch Calvins Lehre etwas dunkles, schwerverständliches, ja in manchen Punkten wahrhaft Unklares, Verworrenes bekommen — wie alle Versuche das an sich haben, welche darauf ausgehen, Unvereinbares mit einander zu vereinigen. Sie läßt sich am füglichsten auf folgende Sätze zurückführen:

1. Im Abendmal sind zwei Acte: 1, Genuß der Elemente mit dem leiblichen Munde; 2. indem dieser vorgeht, nicht unabhängig von demselben, sondern an ihn gebunden, aber nicht identisch mit demselben, Speisung und Tränkung mit dem Leib und Blut Christi. (cum in der Conc. Buc. und A. C. var.; — actus in actu, beßer actus penes actum.)
2. Diese Speisung und Tränkung wiederfährt nur der Seele, denn eine Mitteilung Christi an uns, sie sei welche sie wolle, kann nur eine geistliche, niemals eine leibliche sein.

3. Diese Speisung und Tränkung besteht
   a. in der Annahme des ganzen Leidens und Sterbens Christi zur Vergebung der Sünden und zur Mitteilung des ewigen Lebens;
   b. in der Vereinigung unserer Person mit dem Leib Christi mittels des heiligen Geistes.
4. Das Verhältnis der Elemente zu dieser Speisung und Tränkung ist das, daß
   a. Christus durch dieselben versichert, er habe so gewis seinen Leib geopfert und sein Blut vergoßen zur Vergebung der Sünden als das Brod gebrochen und mitgeteilt wird,
   b. Christus so gewis meine Seele mit seinem Leib und Blut speise und tränke, als ich Brod und Wein leiblich genieße. Die Elemente sind Pfänder.
5. Der Leib Christi ist indes abwesend (im Himmel); anwesend wird er durch den Glauben, welcher alle verheißene abwesende Dinge gegenwärtig hat; wir genießen alle durch den Glauben den (abwesenden aber gegenwärtig gemachten) Leib Christi. Dieser Glaube wird gestärkt durch die eben bezeichnete Vergewisserung, und so dienen denn die Elemente auch zur Uebermittlung des Leibes Christi (oder seiner Kraft — worin Schwanken).

   Der Glaube steigt also in den Himmel und wird dort gespeist.
6. Leib und Blut Christi sind aber alle Wolthaten Christi, die Er durch sein Leiden und Sterben uns erworben hat; es ist darunter allezeit der ganze Christus zu verstehen.
7. Aus allem dem folgt, daß nur der Gläubige Christum im Abendmal empfängt; der Ungläubige erhält nur die Elemente. Es ist eben nur eine geistliche Nießung.

Man sieht leicht, das Ganze ist eine speculative Operation, nichts weniger als aus dem Schriftganzen, ja nicht einmal aus einzelnen Stellen der Schrift geschöpft, und von le-

bendigem Glauben nicht eingegeben. Eine der wichtigsten Einwendungen, welche gegen das ganze Calvinische System auf seinem eigenen speculativen Boden erhoben werden können und müßen, ist die: wenn die Elemente Pfänder des wirklichen Genußes des Leibes und Blutes Christi sind, wir aber doch nur der Kraft des Leibes Christi teilhaftig werden, so fällt wenigstens der Begriff Pfand gänzlich aus, weil eben kein wirklicher Genuß des Leibes und Blutes Christi Statt findet. — Außerdem aber muß auch die Theorie Calvins, wenn sie richtig beurteilt werden soll, vom Gesichtspunkte der Prädestinationslehre aus betrachtet werden. Von dieser Lehre aus angesehen, kann das Abendmal nichts anderes sein, als ein Zeugnis und Siegel desjenigen Besitzes, in dem wir uns bereits befinden; wer sich in diesem Besitz nicht befindet, bekommt auch selbstverständlich das Siegel nicht, sondern nur dessen äußere, bedeutungslose Zeichen; der äußere Act ist auch für den reprobus da, aber unmöglich kann für ihn der innere Act vorhanden sein. Die Verlegenheit, in welcher sich der Prädestinatianer notwendig befindet, wenn er die Wirksamkeit der doch nun einmal vorhandenen Gnadenmittel darstellen soll, und die den Prädestinatianer schon in der Lehre vom Worte Gottes unsicher macht, wächst zu einer Art von Verwirrung, so wie er die Sacramente in ihrer Wirksamkeit zur Erscheinung zu bringen sucht. Daß er sinnliche Träger übersinnlicher Gnaden nicht annehmen könne, versteht sich so von selbst, daß man Unrecht thut, wenn man den Prädestinatianern die Verwerfung solcher Vehikel zum besondern Vorwurf macht; der Fehler liegt bei ihnen schon im Princip, indem für sie Gott und Gottes Weltregierung nur ein Begriff ist, welcher alle Anlehnung an Realitäten von sich weist. Freilich war sich Calvin darüber selbst nicht hinreichend klar, und er vermehrte diese Unklarheit noch durch seine unionistische Tendenz, mit welcher er an die Abendmalslehre herantrat; aber die Calvinische Lehre selbst kann sich nicht beklagen, wenn man ihre Einzelheiten, und eben auch

die Abendmalslehre, von ihrem Centraldogma aus betrachtet. Der Einwendung von Unmöglichkeit der wörtlichen Auffaßung der Einsetzungsworte der leiblichen Gegenwart Christi begegnet Luther und nach ihm mit gröster Eindringlichkeit die lutherische Kirche durch die Idiomencommunication, die Lehre von der omnipraesentia humanae naturae Christi, sonst auch ubiquitas carnis Christi genannt, über die in der Lehre von der Person Christi ist gehandelt worden.

Hierher gehört nur die Antwort auf den, jener allgemeinen Einwendung untergeordneten Einwurf: „Christus gebe uns im Abendmal Seinen verklärten Leib, werde behauptet; wie dieß möglich sei, da ja eben der Leib Christi bei der Einsetzung des Abendmals noch nicht verklärt gewesen sei? (wie Er seinen Leib, der noch nicht gebrochen, sein Blut das noch nicht vergoßen worden, den Aposteln habe mitteilen können, da ja eben dieser, das Blut enthaltend, da geseßen habe?)". Die allgemeinste und zureichendste Antwort auf diesen Einwurf ist die, daß in ganz gleicher Weise Christus auch den heiligen Geist vor dessen Ausgießung schon an die Apostel reell mitteilte (Joh. 20), während doch die Ausgießung erst nach seiner Himmelfahrt möglich sein sollte; daß mithin Christus in seiner irdischen Erscheinung das Eine und das Andere bereits gethan hat als Fundament dessen, was nachher geschehen sollte. Im Besonderen aber muß daran erinnert werden, daß der eine und der andere Act, zumal aber der, von welchem hier die Rede ist, einer von den Acten göttlicher Majestät ist, durch welche die Gottheit Christi sich manifestierte in realer Wirkung ihrer selbst an die menschliche Natur. Die Gottheit Christi, der λόγος, verklärte in dem Augenblick der Einsetzung des Abendmals wirklich den Leib Christi, die von ihr angenommene σάρξ, so weit es eben in diesem Moment nötig war; aus der im Ganzen (endgültig) noch nicht verklärten Leiblichkeit des Herrn brach die verklärte Leiblichkeit, die δόξα der Menschheit, hindurch. Dieß involviert

nichts weniger als eine „doketische Vorstellung, welche die Jünger durch die Mitteilung der Leiblichkeit Christi von derselben hätten bekommen müßen“ (J. Müller in Herzogs Real-Encyklopädie), denn eben das wäre ja auch schon bei der Transfiguration möglich gewesen; nicht daß Christus einen Scheinleib gehabt, durfte sich den Aposteln aufdrängen, sondern daß Er eine doppelte Leiblichkeit beseßen habe.

Die Lehre Calvins hat wenig oder gar nicht versucht, sich aus der Schrift zu rechtfertigen. Die Zwinglische Theorie dagegen hat diese Versuche, freilich von ihrer Voraussetzung aus, daß ein leiblicher Genuß des Leibes Christi nicht möglich sei, vielfach angestellt. Natürlich war ihre Tendenz die, nachzuweisen, daß das ἐστί in vielen anderen Stellen der Schrift nur den Sinn von „bedeutet“ haben könne. Gegen diese Beweisführung muß aber im Allgemeinen erinnert werden, daß dieselbe eine unzulängliche ist; denn wenn auch in einer übergroßen Anzal von Einzelstellen eine solche Verbindung des Prädicats mit dem Subject nachweisbar ist, wodurch das Prädicat dem Subject in uneigentlicher Bedeutung beigefügt wird, so ist damit noch nicht bewiesen, daß dieser Fall auch in der fraglichen Stelle eintrete. Sodann aber muß ernstlich in Anschlag kommen, daß die Zwinglische Lehre überhaupt den Maßstab weltlicher Philologie, und zwar den damals üblichen Maßstab, den einer rhetorischen Philologie, fast überall an die Schrift anlegte, wie wir dieß in der Lehre von der Person Christi gesehen haben. Es ist deshalb jene Beweisführung nicht allein eine unzulängliche, sondern für eine im Princip unrichtige zu erklären, denn die von der weltlichen Rhetorik entnommenen Begriffe von Tropus, Metonymie u. dgl. sind auf die göttlichen Offenbarungsthatsachen niemals im Ganzen und in abstracto anzuwenden. Wie gröblich Zwingli sich aber gerade in dem Punkte, der hier in Rede steht, irrte, ist daraus zu sehen, daß er sich auf Exod. 12, 11 berief, wo die Einrichtung des Genießens des Passahlammes mit den Worten bezeichnet wird: „Dieß ist die Pesach Jehovahs.“ Hier liegt es am nächsten, das wirkliche damalige Vorübergehen Jehovahs bezeichnet zu sehen; der ganze Cultus ist hier gemeint, und dieser Cultus enthielt wirklich das Vorübergehen Jehovahs in sich; er war ein Dankopfer für das reelle Pesach des Herrn. Aber abgesehen davon durfte sich Zwingli nicht auf diese Stelle

berufen, sondern es mußte ihm vor dieser Stelle diejenige in das Gedächtnis kommen, in welcher dieselben Worte erscheinen, deren sich der Herr in der Einsetzung des Abendmals bediente Exod. 24, 8 „das ist das Blut des Bundes", dieß war wirkliches Opferblut, in welchem ein wirklicher Bund zu Stande kam. Kaum gibt es ein Beispiel, in welchem sich die singularistische, einseitige und gänzlich verwerfliche Methode, aus einzelnen Stellen nach dem Maßstabe weltlicher Philologie seine Beweise der Schrift zusammenzulesen und das Ganze nicht zu beachten, so in ihrer Blöße darstellte, als dieses.

Dieß führt uns denn auf das Verhältnis des Abendmals zum Passah, und sofort auch zu der Frage, ob das Abendmal als ein Opfer anzusehen sei? Daß das Abendmal mit dem Opfer in eine Kategorie gehöre, zeigt 1 Cor. 10 unwidersprechlich, daß dasselbe mit dem Passah zusammengehöre, beweist die Einsetzungszeit, außerdem aber 1 Cor. 5, 7—9. Abgewiesen werden aber muß von vorn herein die Vorstellung, als sei dasselbe ein Sühnopfer, etwa die Wiederholung des Opfertodes Christi, wie diese Vorstellung die Grundlage der katholischen Lehre von der Messe geworden ist. Das Opfer am Kreuz ist einmal gebracht worden, und kann nicht wiederholt werden — das ist gerade die Grundlage desjenigen Stückes der heil. Schrift, welches eigens den Zweck hat, das Verhältnis der alttestamentlichen Opfer zu dem Opfer Christi zu entwickeln. Das Passah aber war kein Sühnopfer, sondern ein Dankopfer für die Errettung aus großer Not durch das Vorübergehen Jehovahs, durch welches der Auszug aus Egypten vermittelt wurde. In diesem Sinne aber ist allerdings das Abendmal ein Opfer, nämlich Theilnahme an dem Opfer, welches gebracht worden, Aneignung desselben; Christus war das Passahlamm (1 Cor. 5, 7) und von diesem Passahlamm nehmen wir, dankend wie einst Israel an dem seinigen, durch den Leib und das Blut dieses unseres Passahlammes, Teil. So ist es auch zu faßen, wenn das Abendmal im Altertum durchgängig Eucharistie genannt und hiermit eben das Ele-

ment, das irdische wie das himmlische, desselben bezeichnet wird. Dazu kommt aber noch weiter daß das εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν des Herrn das Abendmal wesentlich als Dankmal bezeichnet, und diese Lobpreisung niemals bei der Celebration des Abendmals fehlen darf, ohne dessen Essentialität zu gefährden. (Bei uns hat sich die Lobpreisung in das Vater Unser zurückgezogen.) Dazu muß noch weiter ernstlich erinnert werden, daß in diesem Dankgebete der heilige Geist, wie in allen Gebeten, vorhanden ist, und uns auf diese Weise die Aneignung des Opfers erst möglich macht. Ist das Abendmal der Empfang des Leibes und Blutes Christi, so muß, wenn dieser Empfang eine Aneignung der Sündenvergebung, eine Fähigmachung unseres Leibes zur Auferstehung bewirken, und nicht zum Gericht gereichen soll, diesem Empfang die Receptivität von unserer Seite entsprechen, und diese Receptivität ist nicht anders zu faßen, als ein Act der tiefsten, dankbarsten Anbetung; die Seele braucht sich darum nicht mit Calvin in den Himmel zu erheben („auf den Stufen des Abendmals wie auf einer Leiter in den Himmel zu klettern" Calvin): im Gegenteil, die Seele wartet auf Christum, welcher mit seinem Leibe kommen will, den Leib und damit Seel und Geist zum ewigen Leben zu speisen, aber eben dieses Warten, dieses gänzliche Offensein für Christus, ist Anbetung, und diese wird von dem heiligen Geist mittels jenes Dankgebetes verliehen.

Dieses εὐχαριστεῖν, εὐλογεῖν ist nun aber in der Einsetzung des Abendmals so bestimmt mit dem Brechen des Brodes verbunden, daß wir Bedenken tragen müßen, dieses Brechen für rein irrelevant und ein ἀδιάφορον zu erklären; zumal da der Apostel Paulus auch das Hingeben des Leibes durch κλάζειν ausdrückt. Allerdings ist das Brechen des Brodes, äußerlich betrachtet, nur die Vorbereitung zur Austeilung, aber eben diese Teilung des Brodes in Stücke wird mit dem εὐλογεῖν verbunden, und so kann man sich denn in der That nicht sonderlich genügend damit aushelfen, es sei ja diese

Vorbereitung zur Austeilung mittels der Anfertigung der Hostien bereits geschehen; diese Vorbereitung gehört mit zum Act, sie gehört zunächst zum Dankgebet. Die Reformierten hatten demnach zwar Unrecht, das Brodbrechen als ein Essentialstück des Abendmals zu betrachten, aber wenn sie es als ein Integralstück des Abendmals geltend machten, so ist ihnen darin nicht Unrecht zu geben.

Dagegen ist auf das Entschiedenste der Kelch für Alle als nicht bloß integrierend für das Abendmal, sondern als essentiell für dasselbe geltend zu machen. Die Lehre von der Concomitanz, welche die katholische Kirche hat, ist nichts anders als ein ex post erfundener Notbehelf dürftigster Speculation. Mit gröstem Fug ließe sich dieser Concomitanz-Speculation eine weit mehr berechtigte Speculation entgegenstellen: in dem Brode empfangen wir den Leib Christi, dieser wird hingegeben zur Tödtung, aber das Opfer ist nicht möglich ohne Hingebung des Blutes, also der Seele; ein Opfer ohne Blut wäre kein vollkommenes Opfer, also auch die Aneignung des Opfers keine vollkommene ohne Teilnahme am Blute. In dem geopferten Leibe ist eben nicht, wie die Concomitanzlehre will, das Blut, sondern es ist dasselbe vergoßen; wir genießen es nicht als Blut im Leibe, sondern als Blut außer dem Leibe, als Sühnblut. Vielleicht dürften wir sogar noch einen Schritt weiter mit diesem unserem Ausbau der Schriftlehre gehen, und sagen: Christus speise mit dem Leibe den Leib, mit dem Blute das Blut d. h. die Seele.

Uebrigens liegen im Abendmal ohne alle Frage die tiefsten Naturmysterien, welche zugleich Mysterien des Gotteslebens sind, verborgen. Brod und Wein sind Pflanzenkost, die eine die ursprüngliche, die andere die nach dem ersten Weltgericht eintretende Pflanzenkost, beide aber als eigentliche, Leib und Seel zugleich nährende, ihnen unentbehrliche, folglich wesentlich zum Opfer gehörige, Lebensstoffe des Menschen, Brod für den Leib, Wein für die נפש; durch die Nahrung mit diesen Urlebensstoffe wird die restitutio des Menschen in integrum voll-

zogen. Dem Brode entspricht nun das Fleisch, gleichsam als Menschenleib gewordene Natursubstanz, dem Wein das Blut, als Menschenseele gewordene Natursubstanz (Naturseele, die unter dem רחף des heiligen Geistes Leben des Individuums, נפש חיח wird), und so ist das Abendmal, was wir bereits aus dem einfachen Wort des Herrn behauptet haben, ein Schöpferact Gottes für das Leben nach dem zeitlichen Tode.

Was den Zweck des Abendmals betrifft, so ist derselbe im Laufe der gegenwärtigen Darstellung in der Hauptsache angegeben worden. Die lutherische Dogmatik bezeichnet denselben viel zu allgemein, wenn sie nur die Bethätigung der göttlichen Güte und Weisheit und die salus hominum in erster Stelle, in zweiter Stelle die contritio communicantium hyperphysica, fidei nostrae confirmatio, promissionis evangelicae de remissione peccatorum obsignatio als untergeordneten Zweck commemoratio mortis Christi, Christianorum a paganis separatio, fidelium inter se unio (woher die Bezeichnung *σύναξις*, communio) geltend macht. Hierbei verliert sie den verherrlichten, den wiederkommenden Christus nicht weniger aus den Augen, wie die katholische Kirche, welche durch ihr Abendmal Christum fortwährend im Zustande der Erniedrigung stehen läßt. Die Speisung des Leibes (und der Seele) zur Auferstehung am Tage der Wiederkunft Christi muß in erste Stelle einrücken, wie das bei den Kirchenvätern der Fall war, und damit ist unmittelbar verbunden (Voraussetzung!) die Aneignung der Sündenvergebung; weiter aber der feste Zusammenschluß des Einzelnen mit Christo, als Rebe am Weinstock im eigentlichsten Sinn, unio mystica, und damit wieder der Zusammenschluß aller Teilnehmer am Mahle des Herrn zu einem Leibe, welcher ist Sein Leib, die Kirche.

Der alte wie der neue und allerneuste Rationalismus sieht im Abendmal nichts als Bekenntnis zur äußerlichen Gemeinschaft und Gedächtnis. Die Verteidiger des actus in actu neuerer Zeit haben gemeint, in dieser Lehre eine ganz beson-

ders innige und nahe Vereinigung mit Christo, welche des Mediums der Leibesmitteilung, worin nur eine indirecte Vereinigung mit Christo liege, nicht bedürfe, finden zu können — es ist die alte Irrlehre des Spiritualismus; ich kann mich nicht „an das Herz Christi legen", wenn ich das nicht menschlich-leiblich kann, und dieß kann ich nur, wenn Er menschlich-leiblich zu mir kommt.

Wer die reformierte Kirche in aller Nacktheit ohne diese Verschönerung und ohne Calvinische Unionstendenz, in voller Feindseligkeit gegen die lutherische Lehre kennen lernen will, der muß außer der Schrift Zwinglis Calvins Schriften gegen Westphal lesen; ersetzt wird alles dieß aber fast vollständig durch Bezas κρεωφαγία s. Cyclops. Der Inbegriff der rationalistischen Weisheit ist gegeben in D. Schulz Lehre vom Abendmal; die neureformierte Lehre wird repräsentiert (außer durch Schweizers Centraldogma) durch Ebrard Dogma vom Abendmal; die lutherische Lehre durch Scheibel (cf. auch Steffens), neuerdings durch Kahnis. (Rudelbach und seine Zeitschrift). Dieckhoff.

D. Viertes Kapitel.

Vom geistlichen Amt.*)

§ 68. 53. Vom geistlichen Amt.

Die Kirche in der angegebenen Bedeutung (Institut, durch welches das Seligkeitsgut allen nachfolgenden Geschlechtern bis zur Wiederkunft Christi unverändert übermittelt wird) hat diese Bedeutung nur dadurch, daß das Wort und die Sacramente, in welchen diese Uebermittlung besteht, den Ge-

*) Vilmar die Lehre vom geistlichen Amt. Marburg und Leipzig 1870.

schlechtern mitgeteilt wird; das Wort ist an die Verkündigung, die Sacramente sind an die Ausspendung gebunden. Die Kirche besteht nicht, ohne daß Personen vorhanden sind, durch welche dieses Seligkeitsgut übermittelt wird. Diese Uebermittlung durch Personen geht der Existenz der Kirche als Gemeinschaft **voraus.**

Die Personen, welche hierzu von Christus Selbst eingesetzt waren, sind die Apostel, die nicht als frei zu Christo sich gesellende, sondern als von Christo zu einem bestimmten Beruf und mit bestimmten Potestäten eingesetzte Personen betrachtet werden müßen. Joh. 15, 16. Mtth. 10, 1. 8. 16, 17. 18, 18. Joh. 20, 23. Ihr Beruf war das *μαθητεύειν*, welches durch das *βαπτίζειν* und *διδάσκειν* vollzogen werden sollte Matth. 28, 19. Dazu verhieß Christus ihnen als Mittel den heil. Geist und Seine Gegenwart. Außerdem ist der Apostolat auf das Bestimmteste an das lebendige Zeugnisabgeben von dem Leben Christi im Fleisch, von Seinem Tode, Seiner Auferstehung und Himmelfahrt gebunden Act. 1, 21—22 cf. Joh. 15, 27 u. a. St. Daraus folgt zweierlei 1, daß unser Glaube an den Herrn durch dieses persönliche leibliche Zeugnis der Apostel von dem auferstandenen Christus vermittelt und bedingt ist, daß mithin die Apostel in dieser Hinsicht als untrüglich müßen angesehen werden, wenn wir an eine heilige christliche Kirche glauben, in derselben uns befinden wollen (daß nicht etwa ein Abfall der Apostel eintreten konnte); diese felsenfeste Gewisheit finden wir auch bei den Aposteln; 2, daß der Apostolat unbeweglicher Gründer der Kirche, aber nicht Erhalter der Kirche sein kann d. h. daß der Apostolat als solcher nicht fortgesetzt oder erneuert werden kann.

Die Function der Apostel als Gründer der Kirche bekam noch eine Stütze an den Propheten des neuen Bundes Eph. 2, 20. 3, 5.

Zur Erhaltung der Kirche und Fortpflanzung der Function der Apostel als der *μαθητεύσαντες* ꝛc. aber sind

weiter eingesetzt, und zwar von Christus, Evangelisten, Hirten und Lehrer Eph. 4, 11 und (wo die Evangelisten fehlen) 1 Cor. 12, 28. Diese Aemter sind zur Darstellung der Gliedlichkeit des Leibes Christi, der Kirche, eingesetzt, und darum mit der Existenz der Kirche unauflöslich verwachsen, ihr gleichstehend und die Fortexistenz der Kirche bedingend. Die Einsetzung durch Christus selbst (*αὐτός*), welche der Apostel Paulus Eph. 4, 11 so bestimmt hevorhebt, schließt mit derselben Bestimmtheit alles Hervorgehen dieser Aemter aus irgend welcher menschlichen Thätigkeit z. B. eine Einsetzung und Verleihung derselben durch die Gemeinde aus; wie diese Einsetzung aber von Christo vollzogen worden, darüber haben wir weiter keine Nachweisung, als daß diese Einsetzung vermöge Mitteilung des heil. Geistes durch Handauflegung, ein Act, welcher hiernach als eine Handlung Christi erscheint, vollzogen worden sei; daß insbesondere die mit der Ausgießung bezw. der Mitteilung des heil. Geistes durch Handauflegung verliehenen Charismen durch weitere abermalige Handauflegung vom heil. Geist für bestimmte Functionen, Aemter, speciell angeordnet worden seien; Act. 6, 6. 13, 3. 1 Tim. 4, 13. 2 Tim. 1, 6; und diese Potestät des Handauflegens sollte fortdauern 1 Tim. 5, 12.

Die Hirten und Lehrer sind unter sich nicht verschieden, und es kann als erwiesene Thatsache weiter gelten, daß die *ἐπίσκοποι* bzw. *πρεσβύτεροι* (vielleicht die ersteren mehr in Heidengemeinden, die letzteren mehr in Judengemeinden) mit den Hirten und Lehrern identisch sind. Unter dieser Voraussetzung müßen wir denn hinweisen auf die grundlegende Stelle Joh. 10, wo der Herr Sich selbst den Hirten nennt, und die Lehre und Warnung, welche Er an diese Bezeichnung knüpft (Jeder müße durch Ihn, der die Thüre zu den Schafen sei, hindurchgehen, wenn er Hirte der Schafe werden wolle) auf alle diejenigen bezieht, welche die Gemeinde durch Seine Vermittlung leiten, regieren und mit Gütern des

ewigen Lebens versorgen. Er ist der ἀρχιποίμην, 1 Petri 5, 4; ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων ὁ μέγας Hebr. 13, 20; ποιμήν 1 Petri 2, 25, und gibt dem Apostel Petrus den Auftrag ποίμαινε (βόσκε) τὰ πρόβατά (ἀρνία) μου Joh. 21, so, daß die Einsetzung von Hirten auf ein directes Mandat Christi zuruckgeführt werden darf, cf. 1 Petri 5, 2. Act. 20, 28. Dieses Hirtenamt bildlich zu faßen, widerstrebt der ganzen heil. Schrift, aber noch insbesondere der dasselbe betreffenden Darstellung, indem es Joh. 10 völlig unmöglich ist, die Vorschriften des Herrn von dem vermeintlichen Bilde abzulösen. Die Hirten (ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι) sind sonach als das directe Nachfolgeramt der Apostel, jedoch nur in dem Umkreiß einer einzelnen Gemeinde, anzusehen: ihnen ist das μαθητεύειν überwiesen, und soll von ihnen dieses Amt fortgepflanzt werden 2 Tim. 2, 2. cf. 4, 2 f.

Ihnen ist, im Gegensatz gegen die, möglicher Weise aus der Gemeinde sich entwickelnde fremde Lehre, das ἑτεροδιδασκαλεῖν, die Obhut über die Lehre zugewiesen, damit die Glieder der Gemeinde sicher selig werden 1 Tim. 1, 3. 4, 16. An die Auctorität des in solcher Weise von Christo eingesetzten und fortgepflanzten Hirtenamts ist die Seligkeit der Gemeinde gebunden — nicht bloß an die Lehre, sondern an die Obhut über die Lehre.

Ganz eben so, wie sich dieß uns aus dem N. T. ergibt, zeigen es uns die Ueberlieferungen aus der ersten christlichen Kirche bei Clemens Romanus, Ignatius, Irenaeus, wozu wir noch fügen müßen, daß eine collegialische Regierung irgend einer Gemeinde durch die gedachten Zeugnisse unzweifelhaft ausgeschloßen wird. Die Propagation des Amts erfolgte von Person zu Person. Dagegen aber muß gegen die katholische Anschauung bestimmt der durch das N. T. wie durch die älteste Geschichte verbürgte Satz festgehalten werden, daß das Episkopenamt sich nicht aus dem Apostolat entwickelt habe, sondern unter demselben, durch Anordnung der Apostel, als besondere Einsetzung Christi entstanden sei.

Entsprechend dieser Grundlage der heil. Schrift und der Praxis der alten Kirche lehrt denn auch die A. C. und Apologie. Diejenigen Artikel der A. C., in welchen die Lehre vom geistlichen Amte niedergelegt ist, sind der 5. 14. und 28., sodann, mehr indirect, die Artikel 8. 11. 12. 13. 15; hierzu gehören die Erläuterungen der Apologie an den betreffenden Stellen. Außerdem kommt noch hiezu der 2. Anhang zu den Schmalkalder Artikeln, überschrieben de potestate et jurisdictione episcoporum, welcher nach Maßgabe der A. C. zu erläutern ist und die Bestimmung hat, das damalige Notrecht der evangelischen Kirche (die Lossagung von den ihr feindlich gesinnten damaligen Bischöfen und die Befugnis, sich durch ihre eigenen Geistlichen neue Geistliche zu setzen) zu rechtfertigen. Der Artikel 5 der A. C. lehrt nun, Gott habe das Predigtamt, ministerium ecclesiasticum, zu dem Zwecke eingesetzt, die Erlangung des seligmachenden Glaubens dem Menschen möglich zu machen (ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi Evangelii et porrigendi Sacramenta), durch das Predigtamt werde das Wort und werden die Sacramente gegeben und durch Wort und Sacrament, als durch Mittel, werde der heil. Geist verliehen.

Dieser Grundartikel enthält die allgemeinen Sätze, daß zur Erlangung des Glaubens ein besonders (von Gott) eingesetztes **Amt** erfordert werde, mithin Glaube und Seligkeit der Gemeinde, d. h. Fortexistenz der Kirche, an das Vorhandensein dieses Amts gebunden sei, daß somit die Gemeinde durch das ministerium ecclesiasticum gebildet und erhalten werde. Die Gemeinde hat, besitzt also nichts, gibt sich nichts von diesem Seligkeitsgut, sondern sie verhält sich nur empfangend. Als nächste Erläuterung dieser Sätze dient Artikel 8 der A. C. (nebst Apologie). Hier heißt es: et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per

malos exhibeantur und die Apologie gibt dazu die weitere Erklärung: indigni, qui gerunt officia in Ecclesia, repraesentant Christi personam; — cum verbum, cum Sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt; — und sehr bestimmt wird diese Eigenschaft des geistlichen Amts als Stellvertreters Christi und Apostelnachfolgers von der Apologie in der Lehre vom Amt der Schlüßel (zu Art. 11 der A. C.) hervorgehoben.

Art. 28 der A. C. bezeichnet die potestas episcoporum (womit dieser Artikel das geistliche Amt überhaupt bezeichnet) als potestas seu mandatum Dei, praedicandi Evangelii, remittendi et retinendi peccata, et administrandi Sacramenta. Derselbe Artikel weist auch die Regierung der Kirche den episcopis seu pastoribus zu, namentlich was die Vollziehung des Banns, die Aufsicht über die Lehre so wie die zeitlichen Einrichtungen der Kirche, welche nicht zur Seligkeitserlangung direct gehören, betrifft. In jenen Stücken ist die Kirche schuldig, den Bischöfen vermöge göttlichen Rechtes Gehorsam zu leisten.

Im Art. 14 wird endlich das Recht für die einzelne Person, dieses Amt des publice docere und administrare sacramenta gebunden an das rite vocatum esse. Dieß bezieht sich nach dem kirchlichen Sprachgebrauch und nach den bestimmten Aeußerungen der Apologie auf die Ordnung, daß nur Hirten von Hirten können berufen werden, das geistliche Amt sich von Person zu Person fortpflanze. Zum Ueberfluß setzt die Variata noch hinzu: sicut et Paulus praecipit Tito, ut in civitatibus presbyteros constituat. Zu bedauern ist, daß dieser allen und jeden Misverstand ausschließende Zusatz nicht schon in der Invariata gestanden hat, indem hierdurch alle Möglichkeit abgeschnitten wird, Theorien vom geistlichen Amt, wie sie ohne alle Rücksicht auf Schrift und Symbole die neuere Zeit produciert hat, zu Tage zu fördern und geltend zu machen.

Hiermit steht die Lehre der Symbole vom geistlichen Amt durchaus auf der Schriftlehre und auf dem Boden der Praxis der alten Kirche.

Den ordo ein Sacrament zu nennen, läßt sich die Apologie aus dem Grunde herbei, weil derselbe ein Mandat Gottes sei und göttliche große Verheißungen habe (zu Art. 13); nur solle der ordo nicht als ein levitisches Opferpriestertum angesehen werden. Nach unseren Begriffen muß nun freilich der ordo vom Abendmal und von der Taufe bestimmt geschieden werden, zumal darum, weil in diesen beiden Sacramenten die Sündenvergebung liegt, aber er bleibt allerdings eine *sacramentale* Handlung d. h. eine solche, in welcher nicht der Mensch, sondern Gott etwas thut für die Erlösung der Welt, so, daß die Handlung Bedingung der Erlösung ist (und demnach nicht von Menschen abhängt, ob sie dieselbe vornehmen oder unterlaßen wollen), und zwar ersten Ranges, nach Maßgabe der apostolischen Uebung und der Einsetzung des Amts durch Christum selbst. Es ist derselbe die Uebertragung eines unmittelbaren Mandats Christi, und die Handauflegung (die auch noch jetzt, und mit Recht, im Namen des Vaters Sohnes und heil. Geistes vollzogen wird) *gibt* den heil. Geist in aller Realität, gibt das Vermögen, die Sünden zu vergeben bezw. zu behalten, und die Handlungen Christi als Seine Handlungen, durch die Verkündigung des Worts, die Administration der Sacramente und die Regierung der Kirche zu vollziehen. Diese Potestät kann aber, wie jegliche Potestät, nur von demjenigen erteilt werden, welcher dieselbe schon besitzt. Daraus folgt aber zugleich, daß auch die *volle Verantwortlichkeit* für Lehre, Sacrament und Gemeinde, für die Bewahrung der Lehre und der Sacramente und für die Seligkeit der Seelen in der Gemeinde, auf den Ordinandus übertragen werde. Der Träger des geistlichen Amts wird schon darum verdammt, weil er seine Gaben nicht gebraucht, gesetzt auch, er glaubt an Christus. Darum ist

denn auch zu allen Zeiten das Drohwort Ezech. 33, 7—8 mit Recht auf das Amt des N. T. angewendet worden.

In der neueren Zeit erst sind Theorieen über das geistliche Amt aufgetaucht, welche mit der Schrift und der Kirchenlehre in dem schneidendsten Widerspruche stehen, und im Ganzen sich darauf reducieren laßen, daß das geistliche Amt aus der Gemeinde hervorgehe. Schon das 16. Jahrhundert arbeitete diesen Theorieen vor, indem die weltliche Gewalt sich je mehr und mehr als Regierer der Kirche geltend machte, und insbesondere das Amt der Schlüßel sich nicht wollte gefallen laßen, auch die ebenso sinnlose wie schriftwidrige Lehre von dem status triplex hierarchicus aufkam, welchem die Einsetzung der Personen in das geistliche Amt beigelegt wurde — freilich unter der Voraussetzung, daß der magistratus und der populus (status oeconomicus) ein magistratus, ein populus vere Christianus sei, eine Voraussetzung, welche nur bei hominibus umbraticis, Büchermenschen, Platz greifen konnte. Denn wer soll über das vere Christianum esse entscheiden? Der Augsburger Religionsfriede 1555 und der westphälische Friede thaten das Ihrige dazu, diese Lehre von der Regierung der Kirche durch die weltliche Gewalt praktisch zu begründen. Erst der Anfang des 18. Jahrhunderts schuf die widersinnigen Theorieen von der Kirche, als einem anfänglich ungeordneten Haufen von Enthusiasten, dem erst durch allmähliche Herausbildung aus dem enthusiastischen Chaos durch menschlichen kühlen Verstand Ordnung habe gegeben werden müßen, und von einer Kirche als einer unsichtbaren Gemeinschaft, *ἔθνος ἅγιον, ἱεράτευμα βασιλικόν*, welches Wort und Sacramente schon in sich trage, und die Verwaltung dieser Gnadenmittel nur aus sich heraussetze, oder nach einer andern noch weit wunderlicheren Theorie dem Einzelnen die Erlaubnis gebe, das zu thun, was eigentlich Alle thun könnten, aber keiner thun dürfe ohne Auftrag von Allen, weil sonst Unordnung entstehen würde.

Diese Theorieen haben sich selten die Mühe genommen, sich schriftmäßig zu begründen, niemals, sich aus den Symbolen zu rechtfertigen. Man betrachtet hierbei Wort und Sacrament als persönliche Wesen, welche dazu bestimmt und fähig seien, die Kirche zu sammeln, und bedenkt nicht, daß dieselben ihrer Natur nach, als Handlungen, nur an Personen gebunden sein können; Wort und Sacrament ohne Personen, von welchen sie verwaltet werden, sammelm eine Kirche so wenig wie die heil. Schrift als Buch eine Kirche sammeln wird oder gesammelt hat. Man beruft sich auf das βασιλικὸν ἱεράτευμα 1 Petri 2, 5. 9, und bedenkt nicht, daß diese Worte aus Ex. 19, 6 genommen sind, im A. T. aber neben dieser מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים, dem גּוֹי קָדוֹשׁ ein Priestertum und ein Priesterstand existierte, und daß gerade diese Bezeichnung Anlaß zu dem Korachitischen Aufruhr gab (Num. 16). Ist aber innerhalb dieses βασιλικὸν ἱεράτευμα Unordnung möglich, welche durch menschliche Ordnung corrigiert werden muß, so kommt die Unordnung von Gott, und die Ordnung von Menschen. Und für wen ist innerhalb des ἔθνος ἅγιον das geistliche Amt, welches nur von diesem ἔθνος ἅγιον eingesetzt sein soll, eingesetzt? Das ἔθνος ἅγιον soll ja alles haben und besitzen, was von dem geistlichen Amt exhibiert wird — also ist es wol nur für die noch zu den malis Gehörigen, welche den Gläubigen als äußerlicher Kirchenbestandteil beigemischt sind, bestimmt. Sind diese admixti mali von den sancti äußerlich zu scheiden oder nicht? Wenn nicht — und dieß wird doch wol behauptet werden müßen, weil sonst die ecclesia invisibilis zu einer ecclesia visibilis werden müßte — dann produciert die Masse der mali, wenigstens mit, das, dessen sie eben bedarf: die Krankheit erzeugt nicht allein die Heilung, sondern auch den Arzt, die Unordnung erzeugt aus sich selbst die Ordnung, wie das freilich auf dem weltlich-politischen Gebiete die herrschende Theorie unter dem Namen Volkssouveränetät ist, aber hier wie dort doch wol eine unmögliche und gottwidrige Theorie bleiben wird. Und gibt es wirklich eine Ge-

meinde von conversis? Oder besteht nicht vielmehr die Kirche aus vocatis (dem gröſten Teil nach), illuminatis, einer großen Anzal nach, und aus wenigen conversis? Und haben nicht eben die Letzteren das Wort Gottes d. h. das gepredigte Wort Gottes, eine außer ihnen stehende göttliche Auctorität zur Unterstützung in ihren Versuchungen und Prüfungen zur Förderung ihrer Heiligung, nötig? Oder können sie, in diesem Bedürfnis stehend, die Befriedigung dieses Bedürfnisses mittels desselben selbst erzeugen?

Alles dieß sind Theorieen, weder aus der Schrift, noch aus der Kirchenlehre, noch aus der Lebenserfahrung in der Kirche, vielmehr aus weltlicher Verderbnis und aus der Auflösung der weltlichen Ordnung geschöpft. Es gilt in der Welt, die Auctoritäten um jeden Preis zu brechen und keine Gesetzgebung anzuerkennen, als die, an welcher man selbst Teil genommen, die man sich selbst gegeben hat. Es gilt, alle Gliederungen in der Welt zu zerstören und eine atomistische Masse präparieren, eine Summe aus Ziffern, welche dann willkürlich organisiert werden kann. Seitdem diese Theorieen in der Welt aufgekommen sind (Anfang des 18. Jahrhunderts) ist auch die grundstürzende Lehre von dem Hervorgehen des geistlichen Amts aus der Gemeinde aufgekommen; mit dem Wachstum jener Theorieen ist auch diese Lehre gewachsen. Wo diese Lehre zur Herschaft kommt, zerstört sie die betreffenden Kirchenparcellen unwiderbringlich.

Wir behaupten dagegen, daß ein von Christo eingesetztes Amt des Worts und der Sacramente vorhanden sei, welches dem Herrn Christo für die Kirche und deren Versehung mit Wort und Sacrament so wie für die Leitung der einzelnen Seelen bezw. der Kirche in ihrer Gesamtheit verantwortlich ist. Kein Gemeindeglied ist für das andere, geschweige denn eins für Viele oder für Alle, verantwortlich; der Hirte aber ist für Alle, welche ihm anvertraut sind, verantwortlich,

und zwar nicht diesen ihm Anvertrauten, sondern dem Herrn Christo selbst. Auf seinem Herzen liegen sie so gut wie auf dem Herzen Christi, darum aber hat er auch die Regierungs- und Strafgewalt durch das Wort, die Gewalt, wirksame Drohungen in Gottes Namen auszusprechen, das Recht, die Lehre zu überwachen und die Zucht zu üben.

Die Lehre vom geistlichen Amt reduciert sich, gleich der Lehre von den Sacramenten und der Lehre von der Kirche überhaupt auf den Satz oder die Frage: ist der heil. Geist persönlich gegenwärtig unter uns, ist der Herr Christus persönlich, leibhaftig gegenwärtig unter uns? Oder sind vielmehr nur Wirkungen des heil. Geistes, Kräfte des heil. Geistes und Christi, losgelöst von Ihm, so daß Er ferne ist, bei uns vorhanden? ist die Menschheit sich selbst überlaßen worden, damit sie mittels jener Kräfte sich selbst helfe, so gut sie kann? Vermögen wir es, zur Bejahung der ersten Frage zu gelangen, so werden wir nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, die Functionen des geistlichen Amts als Functionen Christi selbst anzuerkennen, und zumal die Absolution und Retention als exhibitiv gelten zu laßen.

Aber gibt diese persönliche Gegenwart des heil. Geistes und Christi selbst dem Träger des Amtes auf der einen Seite die ihm unentbehrliche Gewalt und die ihm eben so unentbehrliche Zuversicht und Festigkeit, so verlangt dieselbe auch andrerseits eine so unbedingte Hingabe der irdischen Persönlichkeit des Amtsträgers an diesen persönlich gegenwärtigen und von ihm, dem Amtsträger, ausgehenden heil. Geist, an diesen leibhaftig gegenwärtigen, durch ihn, den Amtsträger, in der Gemeinde gegenwärtigen Christus, wie dieß von keinem sonstigen Gliede der Kirche gefordert wird. Vor allem gehört hierher die schwere Aufgabe, das Geltendmachen der irdischen Persönlichkeit der Gemeinde gegenüber gänzlich wegfallen zu laßen und den eigenen Gedanken zu entsagen. Hier reicht es nicht aus, an Christum zu glauben und Christum zu lieben, sondern mit seinem Ich bei der Spendung der Sacramente, bei der Absolution und der Wortverkündigung in Christo aufzugehen,

was von keinem Gemeindeglied gefordert werden kann und gefordert wird. Wer dazu in unserer Zeit nicht wenigstens den Willen mit zum Eintritt in das geistliche Amt mitbringt, der laße sich von dem Amte des N. T. und bewahre sich somit von der gewissen Verdammnis.

Fünfter Hauptteil.

Lehre von den letzten Dingen.

De novissimis.

Eschatologie.

§ 69. 54. Von der Eschatologie im Allgemeinen.

Wir haben die Lehre von der Kirche bereits als eine Lehre bezeichnen müßen, welche nur zum Teil eine Lehre der christlichen Erfarung sei, also auch nur so weit sie dieß sei, in den Kreiß der Dogmatik hineinfalle; zum andern und wol größeren Teil haben wir schon jene Lehre als ein prophetisches Lehrstück bezeichnen müßen. Letzteres gilt ganz und gar von der Eschatologie; sie ist ein eigen prophetisches Lehrstück, und wird erst nach Maßgabe der je mehr und mehr wachsenden Erfahrungen von der Kirche für uns an Durchsichtigkeit und Deutlichkeit gewinnen. Es wird sich mit derselben verhalten wie mit den Prophetieen des alten Bundes: uns ist das Ganze allerdings geweissagt, und nicht nur das, sondern es sind uns auch die einzelnen Teile dieses Ganzen vor Augen gestellt; aber das Ende scheint uns dem Anfang, der Anfang dem Ende gleich oder doch ganz nahe zu stehen (wie der Prophet Joel von den Heuschrecken des nächsten Jahres und von den Kriegsschaaren des nächsten Jahrhunderts und von der Ausgießung des heil. Geistes im folgenden Jahrtausend gleichwie von einander gleichstehenden oder alsbald auf einander folgenden Begebenheiten weissagt); wir sehen die Begebenheiten nicht in ihrem vollständigen innern Zusammenhang, viel weniger in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge so, wie sie wirklich eintreten, sondern gleichsam perspec-

tivisch. Das Erlebnis einer heiligen und auserwählten Gemeinschaft der Kirche wird uns erst dessen gewis machen, was diese Kirche und kein Anderer, kein Fremder, kein aus dem lebendigen Leibe Christi sich Ablösender zu erleben bestimmt und fähig ist, wird uns der Unterschiede bewußt werden laßen, welche in der Gemeinschaft bestehen, die die Getauften und für Christum zu Erziehenden so wie die Bekehrten zugleich umfaßt, und die Bedeutung dieser Unterschiede für die Wiederkunft Christi, wie diese Unterschiede von dem Herrn Matth. 25 in den Gleichnissen von den Talenten und den 10 Jungfrauen, so wie in der Weissagung von der Vollziehung des jüngsten Gerichts dargelegt worden sind, aber zur Zeit von uns noch nicht, oder kaum in dunkeln Ahnungen begriffen werden.

Es wird nach den beiden ersten Gleichnissen Solche geben, welche wirklich auf den Herrn warten, sich auf Seine Zukunft wirklich rüsten, und doch nicht an der seligen Zukunft Christi Teil haben; wer ist das? Das verstehen wir jetzt darum nicht, weil die überwiegende Masse der Christen gar nicht einmal wirklich auf den Herrn wartet, wir vielmehr durch die Unterscheidung, die uns schon viel Mühe macht, wer auf Christum warte und wer nicht? so hingenommen sind, daß wir für jene höhere Unterscheidung keine Schärfe der Augen mehr besitzen.

Dieß Erlebnis wird uns wol ohne Zweifel auch noch andere Vorbedingungen der Zukunft des Herrn aufdecken, welche wir jetzt zwar wißen, aber wovon uns die Anschauung fehlt; namentlich gehört hierher der Wiedereintritt des alterwählten Volkes Gottes, der Juden, in das Reich Christi; ferner die Bedeutung von Jerusalem für die letzten Zeiten; endlich die große Weltmonarchie, welche dem Gericht vorausgehen soll, und vor allen andern Dingen das Auftreten des Antichrists, welcher wol ohne Zweifel ein Gegenbild der sich zur Erwartung des Herrn Christi zusammenschließenden Kirche sein, also mit zu den eigentlich noch in den Kreiß der Lehre von der Kirche zu rechnenden Dinge gehören wird.

Die Eschatologie hat ihren Namen von dem hierher ganz und gar nicht gehörigen Ausspruch Sir. 7, 40 (*ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις σου μιμνήσκου τὰ ἔσχατά σου*, in omnibus operibus tuis memorare novissima tua) und ist in ihrer jetzigen Form und Stellung in der Dogmatik zwar weit älter als die Reformation (schon bei Petrus Lombardus wenn auch der Name nicht, doch Sache und Anordnung), hat aber in der evangelischen Dogmatik ihre gesonderte Stelle am Schluße der Dogmatik nach Maßgabe der A. C. anzusprechen, wo ihr der ursprünglich letzte Artikel des positiven Teils, der 17., gewidmet ist. Wenn gleich die Reformation unter dem Vorgefühl des Eintritts in die Vorbereitungszeit auf die Wiederkunft Christi im engern Sinn begann und in ihren ersten Stadien verlief, so hat doch die Reformation außer einer Reihe der ausgezeichnetsten prophetischen Bilder vom jüngsten Tage und Weltgericht und der seligen Ewigkeit zur Feststellung dessen, was wir als prophetisches Wort von dem Tode und den auf den Tod folgenden Zuständen anzuerkennen haben, nichts, weder Exegetisches noch Dogmatisches beigetragen — immer etwas mehr die reformierte Kirche als die lutherische. Man hatte sich zu sehr von den katholischen Irrtümern schrecken laßen, so daß man fürchtete, man werde bei einem Eingehen auf diese Lehren wieder unwillkürlich zu den katholischen Dogmen zurückgeführt werden. Praktisch aber hat die evangelische Kirche in weit höherem Grade als die katholische Kirche das Bewußtsein von der Wiederkunft des Herrn und der seligen Vollendung. Im Allgemeinen aber war überhaupt in den älteren Zeiten die Erwartung von dem Ende der Welt weit stärker als in den späteren; die allerneueste Zeit verwirft die Lehre, welche wir jetzt zu behandeln haben, ganz und gar, nur freilich mit Ausnahme des Todes, den bis daher noch Niemand zu leugnen unternommen hat.

Die Lehre hat naturgemäß drei Capitel: 1. vom Tode; 2. von der Wiederkunft des Herrn zum Gericht und zur

Auferweckung der Todten; 3. vom endlichen Zustande (consummatio seculi), von der ewigen Verdammnis und vom ewigen Leben.

A. Erstes Kapitel.

Vom Tode.

§. 70. 55. Vom Tode an und für sich.

Der Tod ist, vom natürlichen anthropologischen Standpunkte aus betrachtet, die Vernichtung der Existenz eines lebenden Wesens, und in seiner Erscheinung ganz derselbe bei dem Menschen wie bei dem Thier. Das belebende Princip verläßt den Leib; wie dieß geschieht, wißen wir nicht, so wenig wie wir etwas von der Vereinigung dieses belebenden Princips mit dem Leibe wißen. Die verschiedenen Sprachen drücken das Sterben fast durchgängig durch Worte aus, welche ein Verschmachten, Verhungern, Verbranntwerden bedeuten oder auf diese Sprachwurzeln zurückgehen. Dieses Verschmachten ꝛc. bezieht sich nicht etwa bloß auf den Leib — es verhungert auch die Seele, denn ihre Speise, das Blut, wird ihr durch Eintrocknung oder Ausgießung entzogen; nirgends tritt uns dieß so deutlich entgegen, wie in dem ohne Zweifel uralten Mythus, der uns in der νεκυία des Homer aufbehalten ist: wie die Schatten der Unterwelt gierig um die Blutgrube sich sammeln, gierig nach dem Bluttrinken haschen, um des Lebens der Oberwelt wieder, wenn auch nur auf einen Moment, teilhaftig zu werden. Der Seele wird durch den Tod ihr eigentliches Leben entzogen, und mit der Seele verliert auch der Geist seine Wohnstätte, in welcher allein er heimisch war. Der Tod afficiert die Seele und den Geist eben so wie den Leib — der Mensch stirbt. Dieß ist auch

die Anschauung des A. T.: die Seele wird vom Tode mitbetroffen, und wo die Seele in ihrer Existenz afficiert wird, da ist auch der Geist afficiert: das volle Lebensbewußtsein, welches ihm nur in Verbindung mit dem Leibe eigen war, hört für ihn auf. Vom rein natürlichen Standpunkte aus müßen wir zugestehen, daß die Existenz des ganzen Menschen mit dem Tode aufhöre. Die Erfahrung reicht in der That nicht weiter.

Aber hier tritt sofort der merkwürdigste consensus gentium ein, welcher uns auf dem ganzen Gebiete des Völkerlebens und der Völkergeschichte begegnet, und welcher noch einstimmiger ist, als der consensus gentium in Beziehung auf das Wißen von Gott. Alle Völker wißen von einem Fortleben nach dem Tode, wiewol ihnen (nach unseren jetzigen Begriffen) keine Erfarung darin zur Seite steht, und sie hierzu nicht wie zum Glauben an Götter, durch Furcht ꝛc. wie man ehedem thöricht annahm, bestimmt worden sein können. Auch kann die Ahnung von diesem Fortleben nicht etwa, wie die vulgäre Meinung ist, aus dem s. g. „Glauben an Götter" entstanden sein. Diese Meinung ist aus Gedankenlosigkeit und Unwißenheit entstanden. Die Götter der Alten wurden von ihnen selbst keineswegs aufgefaßt als Erschaffer des Lebens, vielmehr als Naturwesen, welche ihr Leben selbst erst aus einem allgemeinen Naturleben empfangen hatten (höchstens also wie bei Homer Odyss. 4 auf ihre leiblichen Verwandten fortzupflanzen vermochten), wie denn auch der *δόμος Ἀΐδου* von der Götterwelt unnahbar getrennt war. Aber dieses Fortleben ist ein Halbleben, ein Scheinleben, aller Kraft entkleidet, aller Freude baar. Es gibt, wie eine Welt der Lebenden im Licht, so auch eine Welt der Todten im Dunkel (in der Unsichtbarkeit) ein „Todtenreich," eben darum *Ἀΐδου δόμος* genannt, wobei merkwürdig bleibt, daß diese Finsternis als Person gefaßt wird. Wir werden nicht umhin können, dieser Vorstellung eine gewisse Wahrheit zuzugestehen, und

daraus wenigstens so viel zu entnehmen, daß der Mensch aus seinem eigenen Wißen heraus nicht weiter gelangen könne, als zu der Ahnung eines solchen Schattenlebens. Nun aber weiß das A. T. auch von einem solchen freudlosen, der Fähigkeit Gott zu loben sogar entkleideten Leben nach dem Tode im Scheôl (gleichfalls ursprünglich masculinisch, also persönlich, erst später femininisch, als Ortsbezeichnung und als Abstraction), und es wird uns hierdurch zur völligen Gewisheit, daß jene Ahnungen der Völker auf einer vollkommen richtigen Urtradition ruhen müßen, durch welche einerseits zwar das Fortleben des Geistes und der Seele, andererseits aber auch das Fortleben mit Halbbewußtsein und in einem weit unvollkommneren Zustande als der gegenwärtige ist, verbürgt wird.

Diejenigen Völker, welche den Menschen in das Naturleben (pantheistisch) versenken, haben doch wenigstens die, wenn auch noch so crasse und wüste, Vorstellung von einer Metempsychose als der Form des Fortlebens des Menschen nach dem Tode.

Wir werden sicherlich nicht irren, wenn wir dieß bereits in den ersten Offenbarungen von der Schöpfung und von der Sünde und dem Fluche derselben wiederzufinden meinen. Der Mensch hat als primäre Substanz den Leib, zu welchem dann der Geist und durch diesen die Seele hinzutritt. Der Fluch aber lautet: Du sollst wieder zu Erde werden, wovon du genommen bist, denn du bist Erde und sollst Erde werden. Der primäre Bestandteil des Menschen wird zunächst vom Fluche, und zwar von dem Fluche der Vernichtung getroffen, nicht die Neschamah und die Nephesch; aber ihre Basis, der Leib, wird zerstört und nun können sie nicht mehr das sein, was sie vorher waren. An und für sich, unter dem Fluche, kann das Fortleben nach des Leibes Zerstörung für Neschamah und Nephesch nur ein unvollkommenes Leben sein. **Der Tod ist ein Zustand des Grauens** für jeden nur einigermaßen gesunden Menschen, keineswegs eine Befreiung von

Banden; Unsterblichkeit gibt es, dürfen wir sagen, aber eine Unsterblichkeit des Schmachtens und des unruhigen Träumens.

Doch durchbricht schon das A. T. diese Darstellung mit einer andern Offenbarung. Schon Henoch wird Gen. 5, 14, weil er mit Elohim wandelte, als אֵינֶנּוּ, nicht mehr vorhanden, bezeichnet, weil ihn Elohim hinweggenommen habe. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß Henoch im Gegensatz gegen alle übrigen Personen dieses Geschlechtsregisters, von welchen das Gestorbensein prädiciert wird, als ein Nichtgestorbener soll dargestellt werden. Weit bestimmter ist die Erzälung von dem Ausgang des Propheten Elia; Gott nimmt auch ihn hinweg, wie Henoch, aber „im Wetter" vor den Augen eines Zeugen und zwar führt er ihn gen Himmel. Dieß bildet einen sehr zu beachtenden Gegensatz gegen Num. 16, 30. 33, wo Korach mit Dathan und Abihu lebendig חַיִּים in den Scheol hinabgehen. Beide behalten ihr ganzes Leben als Menschen, nicht bloß, wie die andern Gestorbenen, einen Rest des Menschenlebens, bei. Hiermit werden wir auf die Möglichkeit der Wiederkehr des Zustandes hingewiesen, welcher vor dem Sündenfall und Todesfluche bestanden hat, und es wird die Offenbarung des N. T. zureichend vorbereitet. Zu dieser Vorbereitung ist auch das zu rechnen, was wir von Mose wißen Deut. 34 und Matth. 17. Mehr aber als eine solche Vorbereitung, kann das A. T. nicht geben, oder es verlöre seinen Charakter als Verheißung; es ist thöricht, zu fragen, ob im A. T. die Offenbarung des ewigen Lebens ꝛc. enthalten sei. Das A. T. wies auf dieses Leben, dieses Canaan, dieses Bethlehem, dieses Zion hin; **hier** sollte der große König Prophet und Priester erscheinen; alle Thätigkeiten der Frommen und Gerechten des A. T. concentrierten sich und sollten sich concentrieren auf dieses Leben; auf das Festhalten des Landes ꝛc. bis zur Erscheinung des Verheißenen. Wenn auch Blicke

über diesen Lebenskreiß hinaus möglich und verstattet waren — eine Thätigkeit, welche durch die Aussicht auf ein jenseitiges Leben bedingt war, gab es im A. T. nicht und konnte es nicht geben.

Ps. 49, 16 ist jedoch auch eine Rückweisung auf Hanoch vorhanden!

Daß aber dergleichen Blicke möglich waren auch außer denen, auf die so eben hingedeutet wurde, Blicke, welche wir bei äußerlicher Ansicht der Schrift A. T. nicht aufzufinden vermögen, das zeigt uns die Argumentation des Herrn Matth. 22, 23—33; aus der Bezeichnung Gottes „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs," eine Bezeichnung, welche lange nach Abrahams ꝛc. Tode in Kraft trat, folgert der Herr, daß Abraham, Isaak und Jakob noch leben müßten, weil Gott nicht ein Gott der Todten sei.

Gott war nicht bloß, sondern ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; bezeichnet Er sich eben Mosi im feurigen Busch als den Lebendigen, so kann Er nicht neben sich Todte nennen — unversöhnlicher Widerspruch!

Das Letztere stimmt mit der Anschauung des A. T. überein; es folgt also, daß Abraham, Isaak und Jakob nicht im Zustande der Schatten im Scheôl sein können, sondern im vollen menschlichen Leben. Dasselbe führt der Herr, gleichfalls lediglich auf alttestamentlichem Boden stehen bleibend, Luc. 16 (reicher Mann und Lazarus), nur noch bestimmter, aus. Hier ist die Trennung, welche schon in der eben bezeichneten Stelle zwischen Abraham und den übrigen Todten festgestellt war, genauer dargestellt und zwar dahin erweitert, daß auch zwischen eben diesen übrigen Todten eine Trennung Statt finde, je nach dem bisherigen irdischen Zustande, dessen Folgen (mehr nicht) sich in das jenseitige Leben hinüber erstrecken. Abrahams Zustand im Todtenreich auf Andere angewendet, ist *κόλπος τοῦ Ἀβραάμ*, der Zustand der übrigen (nicht auf Christum hoffenden) israelitischen Todten

ist γεέννα, ein Qualort im Feuer. Dazu muß freilich in Anschlag gebracht werden, daß Christus hier den Juden begreiflich machen will, was sie als Juden nach Christi Erscheinen vom künftigen Leben zu erwarten hätten. In Lazarus liegt die Annahme, in dem Reichen die Verwerfung der Verheißung. Das Fortleben der Seele ohne nähere Bestimmung lehrt der Herr Matth. 10, 28, jedoch nicht ohne die Aussicht auf die mögliche Vernichtung (ἀπολέσαι) der Seele nebst dem Leibe in der γεέννῃ (nicht = Scheôl) zugleich zu eröffnen.

Daß jener Aufenthalt im Scheôl auch im A. T. nicht etwa als ein Todtsein im Ganzen, ein Nichtmehrsein überhaupt, aufgefaßt und dargestellt werde, sondern als ein mit der bisherigen Existenz zusammenhängendes Fortleben, beweist nicht allein die ganze Darstellung, welche von den Todten gegeben wird im Allgemeinen, zumal aber Jes. 14, 9, wo die Schatten (רְפָאִים) im Scheôl den König von Babel bewillkommnen, sondern auch der besondere Umstand, daß das A. T. אוֹבוֹת kennt, Todte, welche wiederkommen und dann im Stande sind, wahr zu sagen. Lev. 19, 31. 20, 6. 27. Deut. 18, 11. Jes. 8, 19. 19, 3. 29, 4, wo die Stimme des אוֹב aus der Erde sogar zur Vergleichung benutzt wird, also als eine Realität behandelt wird, 2 Reg. 21, 6. 2 Paral. 33, 6. Dahin gehört vor allem die Erzälung von dem Weibe zu En=Dôr 1 Sam. 28, welche ein בַּעֲלַת אוֹב war, und den Samuel wiederkommen ließ. Weder ist dieß ein Wahnglaube, Gaukelei, noch hat Gott selbst den Samuel aus der Erde aufsteigen laßen, sondern es hatten wirklich diese Herren der Oboth Gewalt über dieselben.

Dieß gibt auch Aufschluß darüber, weshalb diese Nekromanten ausgerottet werden sollten: sie griffen vermeßenlich in Gottes Schöpfermacht ein.

Diese Gewalt jedoch muß eine nur sehr äußerliche, sich

bloß auf den Aufenthalt beziehende, gewesen sein, denn Samuel erscheint in seinem vollen Ich (sogar mit dem Gewande) noch lebend und mit der Welt des Lebens geistig zusammenhängend. Er wird indes durch die Baalath Ob beunruhigt (הִרְגִּיז), und es muß demnach das Leben im Scheol für ihn jedenfalls als ein abgeschiedenes, stilles, gedacht werden. Dieses Wiederkommen und Erscheinen der Gestorbenen (Oboth, Phantasmen, spectra, Gespenster) ist warscheinlich die Erfarung, auf welcher jener consensus gentium von dem Fortleben nach dem Tode ruhet.

Auch jene Vorstellungen von einem Fortleben im glücklicheren Zustande als der dermalige irdische ist, finden sich bei den Heiden und zwar ursprünglich dem A. T. darin ganz gleich, daß nur die den Göttern verwandten Personen ohne zu sterben in den ursprünglichen glücklichen Zustand des Menschengeschlechts zurückkehren. So Rhadamanthus; dieß wird auch dem Menelaos verheißen, Odyss. 4, 563—568. Alle übrigen Menschen (Achilleus 2c.) sind Schatten. Die späteren Dichter aber bildeten die Vorstellung von dem homerischen Elysium, welches offenbar nichts anderes ist als der גַּן־עֵדֶן, weiter aus als einem Freuden- und Belohnungsort (Hesiod, Pindar, Virgil) wovon die wirkliche Mythologie nichts weiß. Dieß ergriff die pythagorische Schule, und die spätere Philosophie bildete die Vorstellung von dem Fortleben des Menschen nach dem Tode weiter aus, namentlich auch durch Beweise für ein solches Fortleben (z. B. aus der angenommenen Einfachheit der Seele); die vollständigste Darstellung dessen, was das philosophische Altertum der Heiden von diesem Fortleben gewußt hat, ist in Platons Phädon zusammengestellt (Präexistenz und Immaterialität). Aus weitester Ferne und tiefstem Dunkel dämmert übrigens auch in der Heidenwelt eine leise Ahnung der Rehabilitation des Leibes (Asche, Mumien, überhaupt das Begräbnis); und merkwürdig bis jetzt aber noch nicht hinreichend erklärt ist es, woher die Ahnung von

einem Todtengericht (die in dem Todtenrichteramt des Rhadamanthus, nachher auch Minos und Aeakus, enthaltene) in die Vorstellung der Heiden gekommen sein mag.

Aus diesen heidnischen Philosophemen und Phantasieen hat der Islam und seit dem Ende des 17. Jahrhunderts auch der Abfall vom Christentum seinen s. g. „Glauben an Unsterblichkeit" gezogen. Wesentlich ist alles in diesem s. g. Glauben heidnische Phantasie oder genauer Muhamedanismus. Dieser s. g. Glaube entbehrt jeglicher Basis; weder Naturwißenschaft noch Philosophie wißen das Geringste von einem NB. vollkommneren Fortleben, ja nicht einmal etwas von einem Fortleben überhaupt; die Beweise für eine „Unsterblichkeit" als einen vollkommenern Zustand stützen sich sogar gröstenteils auf die ärgsten Irrtümer, z. B. auf die Annahme, daß der Leib, das irdische Leben, eine Bande (Kerker) sei, auf die dem Menschen inwohnende Potenz des unendlichen Fortschritts (Reisen durch alle Weltkörper), auf die Ausgleichung zwischen ethischem Gut und physischem Uebel (Eudämonismus); oder wenigstens auf unbewiesene Hypothesen z. B. von der Unteilbarkeit (Immaterialität) der Seele (des Geistes), von dem Fortschritt der Naturwelt aus dem Massenhaften und Allgemeinen zu dem Besondern und Individuellen (eine Hypothese, die nur für die sichtbare Welt, die Erfarung, beweist). Eine der lächerlichsten Possen, welche diese heidnische und modern-muhamedanische Unsterblichkeitslehre zu Tage gefördert hat, ist die Lehre vom Wiedersehen, mit welcher übrigens schon Zwingli den König Franz I zu beglücken suchte, indem Zwingli ihm in Aussicht stellte, er werde nicht allein mit Lykurg, Solon rc., sondern auch mit Herkules rc. zusammenkommen (ganz wie bei Plato). Die allercrassefte und eine geradezu antichristliche Vorstellung aber, der sich nicht einmal Heiden und Moslim hingegeben haben, ist die, daß jedem Gestorbenen um seiner menschlichen Natur

willen ein solcher vollkommenerer, glückseliger Zustand alsbald nach dem Tode zu Teil werde.

Es bleibt dabei: wir wißen nur, daß der Tod Tod ist, der strenge Bruder des milden Schlafes, und für uns nichts anderes zu erwarten stehe, als ein Traumleben nach dem Tode, in demselben Verhältnisse stehend zu den Träumen im Schlafe, in welchem der Tod zum Schlaf steht. Dieses Traumleben leben auch wirklich bis auf diese Stunde alle die, welche ohne Christus gestorben sind, und werden es leben bis zum jüngsten Tage — (vielleicht die Cainiten und Halbcainiten, welche vor dem ersten Weltgericht gestorben sind, noch über den jüngsten Tag hinaus, falls ihnen nicht, wie nicht unwarscheinlich ist, gänzliche Vernichtung, Rücknahme ihrer Nschamah zu Gott, zu Teil geworden ist.)

§ 71. 56. Vom Zwischenzustand (status intermedius).

Das volle Leben können wir nur zurückerhalten von dem, der Selbst das Leben ist, nachdem der Fluch der Sünde, die Sünde selbst und der Tod, von uns hinweggenommen worden sind. So wird denn auch die Rückgabe dieses vollen Lebens in der heil. Schrift N. T. ausnahmslos bezeichnet als Auferstehung von den Todten. Diese Auferstehung tritt aber erst ein am letzten Tage (τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ) Joh. 6, 54. Und dieß (ἐσχάτη ἡμέρα) muß für gleichbedeutend erklärt werden mit der συντέλεια τοῦ αἰῶνος (nur bei Matthäus) und der Parusie Christi des Herrn. Daraus ergibt sich allein schon, daß dieselbe nicht sofort nach dem Tode eintreten wird, und ist dieß nicht der Fall, so ergibt sich weiter, daß zwischen dem zeitlichen Tode und der Auferweckung durch Christum ein Mittelzustand liegen muß, in welchem das volle Leben noch nicht realisiert ist. Außer allen Zweifel wird dieß gesetzt durch Christum selbst, welcher nach seinem Tode in den allgemeinen Aufenthaltsort der gestorbenen Men-

schen, welchen das A. T. bezeichnet, den Scheôl, ᾅδης, hel, in das allgemeine Todtenreich, eingegangen und darnach erst mit seiner verklärten Menschheit auferstanden ist. Ist Christus ein wahrer voller Mensch gewesen, so gehört es zum Wesen der Menschheit, nach dem Tode in den hel (hellia) einzugehen, und darin bis zu Seiner Wiederkunft zu verharren. Was nun das Wesen dieses Mittelzustandes sei, darüber gibt uns die Offenbarung keine Aufschlüße, welche die Neugier der Menschen zu befriedigen geeignet sind — wir würden diese Aufschlüße gerade so wenig verstehen, wie ein Blindgeborner durch Beschreibung das Licht verstehen lernen würde, oder auch nur ein Kind die Empfindung und die Thätigkeit des Mannes. Die heil. Schrift springt gewissermaßen über diesen Mittelzustand hinweg, und weist uns auf das Resultat so dieses Lebens wie des Mittelzustandes hin, auf die Auferstehung der Todten bei der Wiederkunft Christi.

Indes fehlt es doch nicht an allen Aufschlüßen, und was wir wißen, ist vollkommen genügend, um — worauf hier alles ankommt — das Warten auf die Wiederkunft Christi und unsere Auferstehung durch den Hinblick auf den Zwischenzustand nicht zu stören, sondern zu befestigen. Gestört aber würde dieß Warten durch eine Aussicht auf einen solchen Zwischenzustand werden, welcher durchaus nichts anderes wäre, als das Schattenleben des heidnischen Hades.

Vorerst wird der Tod, freilich dem damals herschenden griechischen Sprachgebrauch gemäß, als ein κοιμᾶσθαι beschrieben, und diese Beschreibung darf nicht als ein bloßer heidnischer Euphemismus betrachtet werden. Auch hat das christliche Altertum denselben ernstlich genommen, und die christlichen Begräbnisstätten κοιμητήρια, Schlafstätten, genannt. Was wir aus dieser Bezeichnung mit Sicherheit entnehmen können, ist der Zustand der Ruhe, also der Ungestörtheit von Außen und Innen. Wir dürfen hieraus mit voller Sicherheit schließen, daß die Versuchungen so wie die Prü-

fungen dieser Zeit alsdann nicht mehr Statt finden, daß mithin der Kampf wider die Sünde aufgehört hat; es wird nicht zu umgehen sein, den Zustand der in Christo Entschlafenen als einen Stillstand des Lebens aufzufaßen, in welchem die Zeit nicht mehr die Bedeutung hat, welche sie hier im Leben hat. Indes ist dieser Zustand nicht als ein bewußtloser und empfindungsloser Schlaf, eine ψυχοπαννυχία, zu denken, denn dagegen sprechen wieder vier, wenigstens drei, der allerdeutlichsten Stellen der heil. Schrift. Zunächst Luc. 23, 43 wo dem Schächer verheißen wird, er solle, heute noch mit Christo im Paradiese sein cf. 2 Cor. 12, 4 wo das ἁρπάζεσθαι εἰς παράδεισον nicht etwa ein Hinaufrücken in das Anschauen Gottes zu bedeuten braucht; 2 Cor. 5, 8, wo nach dem ganzen Zusammenhange nicht von dem endlichen Zustande der Auferstandenen, sondern von dem Zustande die Rede ist, welcher alsbald nach dem Tode eintreten wird (ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον) und es ist dieser Zustand ein Hingehen zu dem Herrn wie Luc. 23, 43 auch. Schwerlich wird man von dieser Stelle Phil. 1, 23—24 trennen dürfen, wiewol die Beziehung auf den alsbald nach dem Tod eintretenden Zustand hier nicht so völlig unzweifelhaft ist wie 2 Cor. 5, 8; es wird aber doch auch hier das ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκί dem ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι so unmittelbar gegenüber gestellt, daß die Stelle mit 2 Cor. 5, 8 die allergröste Aehnlichkeit gewinnt; es ist wiederum das mit Christo sein die den Zustand nach dem Tode charakterisierende Beschreibung. Endlich Apoc. 6, 9—11, wo die Seelen unter dem Altar auf die Zukunft Christi zum Gericht und zur Auferstehung warten. Es sind dieß die Seelen der Märtyrer, aber wir sind nicht berechtigt, zwischen den Seelen der übrigen in Christo Gestorbenen und denen der Märtyrer einen Realunterschied zu machen, dahin nämlich, daß etwa nur diese wachten, alle anderen Seelen aber

schliefen. Ein ungestörtes Zusammensein mit Christo werden wir demnach als den Zwischenzustand der in Christo Entschlafenen ansehen dürfen; doch ein solches Zusammensein, welches der vollen Erscheinung Christi, mithin auch der Rückgabe des vollen Lebens noch wartet. Den Zustand (oder immerhin auch Ort) dieses Zusammenseins mit Christo dürfen wir nach jener Stelle Luc. 24, 43 unbedenklich das Paradies nennen, wenn wir denselben nur von dem Zustande der Auferstandenen so unterscheiden, wie der Zustand Christi nach seinem Tode und vor seiner Auferstehung von dem Zustande nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt unterschieden ist. Von dem Zwischenzustande der im Unglauben Gestorbenen offenbart uns die heil. Schrift nichts; doch dürfen wir wol die alttestamentliche Analogie Luc. 16 (des reichen Mannes) hierher ziehen, und etwa sagen 1, daß der Zustand der Ungläubigen im Zwischenreich ein aus dem diesseitigen Leben mitgenommener Zustand der Unbefriedigtheit und 2, daß die Möglichkeit durch das Wort Gottes noch bekehrt zu werden, ausgeschloßen sei; der reiche Mann scheint Mosen und die Propheten gleich seinen Brüdern gekannt zu haben, aber jetzt helfen sei ihm nichts mehr. Ueber den Schattenzustand des Scheôl im A. T. und des heidnischen Hades werden sie sicherlich nicht hinauskommen. — Eine Veränderlichkeit des Zustandes im Zwischenreich scheint, sowol in deterius als in melius, mit Sicherheit ausgeschloßen werden zu können: der Augenblick des Todes entscheidet; der bisherige Zustand wird nur bewahrt, wie im Schlaf der bisherige Zustand bewahrt wird.

Die alte Kirche hat einen solchen Zwischenzustand allezeit angenommen, wie denn das auch bei wahrhaftem Glauben an Tod, Begräbnis und Auferstehung Christi als wahrhafte Thatsachen nicht anders sein konnte. Nur fieng sie frühzeitig an, mit den Märtyrern eine Ausnahme zu machen, indem diese mit Ueberspringung des Zwischenzustandes sofort in den Him-

mel übergehen sollten. Diese Meinung hat die Schrift nicht nur nicht für sich, sondern in der vorher bezeichneten Stelle Apoc. 6, 9 geradezu gegen sich. — Je mehr in der Kirche die heidnische Ansicht übergriff, daß mit der Taufe alles geschehen sei, was zwischen Gott und dem Menschen von Seiten Gottes vorgenommen werden könne, also was im Leben vom Menschen gethan werde, lediglich auf seine eigene Rechnung komme, abgebüßt werden müße, desto näher wurde die Einsicht gelegt, daß diese Büßung in diesem Leben doch nicht vollständig geleistet werden könne, mithin der Tod alle Menschen ohne Ausnahme (nur die Märtyrer ausgenommen) als Unselige weil noch nicht mit der Büßung fertig gewordene, treffen müße. Da nun der Gedanke an eine Aufnahme der Person des Menschen im Ganzen in die Gnade der Sündenvergebung gänzlich fern lag, man vielmehr eben nur eine Aufnahme einzelner Handlungen kannte, und die Wiederholung der Buße als Rückkehr auf die Taufgnade gänzlich unbekannt war, so konnte es nicht fehlen, es mußte der Zwischenzustand zugleich als Reinigungszustand aufgefaßt werden. Daraus entwickelte sich denn die Lehre vom purgatorium Fegfeuer, in welchem der Reinigungsproceß vollzogen wird, und zwar so daß die Wirkung der Kirche durch das wiederholt dargebrachte unblutige Opfer Christi auf denselben einen entscheidenden, Einfluß äußert. Nach Vollendung des Reinigungsprocesses gehen indes die Seelen in den Himmel über, welcher gleichfalls als zum Zwischenzustand gehörig gerechnet, aber als die vollkommene Seligkeit schon in sich enthaltend gedacht wird. Die Auferstehung der Todten bei der Wiederkunft Christi ist hiernach ein bloßes hors d' oeuvre, Wiederbekleidung der Seelen mit den Leibern, bei welchem Proceß die Seelen begreiflicher Weise nichts Sonderliches gewinnen können.

Näher wurde dann noch der Zwischenzustand bezeichnet durch die Annahme eines Vorhofs, limbus, für das Purgatorium, den man wieder in limbus infantum und limbus patrum

unterschied, von denen der letztere seit Christi Niederfahrt leer stehe.

Aus dieser Ansicht folgt aber weiter, daß diejenigen Menschen, welche unabbüßbare Sünden (Todsünden) begangen haben rectâ viâ, ohne das Purgatorium berühren zu können, in das infernum (die Gehenna) hinabfahren, aus welchem sie nur am Tage des Gerichts wieder herauf geholt werden, um den schließlichen Urteilsspruch zu vernehmen, ohne daß derselbe an ihrem Zustande etwas wesentliches änderte (höchstens wurde hier, wie bei der Auferstehung der im Himmel befindlichen Seelen, ein Gradualunterschied der Empfindung der Seligkeit oder Verdammnis angenommen.)

Aus der Schrift sind alle diese Dinge nicht mit einer Zeile zu rechtfertigen; wegen des Purgatoriums berief man sich auf 1 Cor. 3, 12, wo so wenig von einem Purgatorium die Rede ist (vielmehr von apostolischer Wirksamkeit, welche durch das Feuer des göttlichen Gerichts werde bewährt werden,) daß es sich nicht der Mühe lohnt, darauf Rücksicht zu nehmen. Matth. 5, 26 (ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην = niemals) cf. 18, 34.

Die evangelische Kirche verwarf nun das Purgatorium (direct noch nicht in der A. C., wol aber war dasselbe mit den Lehrsätzen derselben schlechthin unvereinbar), und mit vollem Recht, da sie die Wiederholung der Buße, und überhaupt die Rechtfertigung durch den Glauben, mithin die Acceptation der Person, nicht der Werke, durch Gott um Christi willen, eine vollkommene Sündenvergebung, lehrte, und den Zweifeln, welche notwendig an den Werken haften, als heidnischer Trostlosigkeit mit einem Male ein Ende machte. Aber die übrigen Bestandteile der katholischen Lehre vom Zwischenzustande ließ sie unberührt stehen, und so kam es denn, daß der Zwischenzustand als solcher ganz aus der evangelischen Lehre herausfiel, wenn man gleich allerdings mit größerer Bestimtheit und Klarheit als die katholische Lehre daran festhielt, daß die Vol-

lendung der Seligkeit erst mit der Auferstehung der Todten und der Vollziehung des Weltgerichts eintreten werde; also wird ja freilich ein Zwischenzustand gelehrt, aber ein solcher, welcher sich von dem definitiven so wenig unterscheidet wie das katholische coelum, in welchen die aus dem purgatorium erlösten Seelen übergehen, sich von demselben unterscheidet. Die evangelische Dogmatik gelangte zu dem Satze: piorum animae post mortem non in refrigerio quodam et tranquillo degunt, et coelestis beatitudinis praegustum tantum aliquem habent, sed plena et essentiali beatitudine fruuntur, nec impiorum animae post mortem initia tantum cruciatuum sentiunt, sed perfectam et consummatam damnationem. Dazu nahm man denn, da doch, wenn auch die beatitudo, wenigstens nicht die perfecta und consummata damnatio nicht ohne Gericht möglich sein konnte, ein judicium particulare an, welches in agone mortis Statt finde. Dieß ist nichts als Heidentum, aus dem Todtengericht des Rhadamanthus entnommen, ohne allen Schriftgrund. Diese Sätze streiten nicht minder, wie die vorher angeführten katholischen Lehren, gegen die klaren Worte der heil. Schrift, repräsentieren aber die Anschauung, welche in der evangelischen Kirche je mehr und mehr herschend und sogar in sonst vortrefflichen Kirchenliedern (Jerusalem, du hochgebaute Stadt) dargestellt wurde, und diese Unklarheit, welche daraus folgte, daß man in der katholischen Lehre nur einen Teil negierte, ohne, wie doch sonst geschehen, die Negation durch eine Position zu ersetzen, hat der modernen muhamedanischen Unsterblichkeitslehre den grösten Vorschub geleistet. War die katholische Lehre unklar, die evangelische Lehre ist es nicht minder. Viel trug auch hierzu bei, daß das deutsche Wort Hölle, welches nur das Todtenreich bezeichnet, auch dazu gebraucht wurde, die Gehenna, den feurigen Pfuhl, die ewige Verdammnis zu bezeichnen.

Nur eine Concession sind wir genötigt, dieser Ansicht zu

machen. Diejenigen welche im Fleische leben werden, wenn der Herr Christus wiederkommt, haben keinen Zwischenzustand zu erleben, weil eben der Tod nicht zwischen ihr Erdenleben und Christi Wiederkunft eintritt 1 Thess. 4. 17.

Das Sicherste und unbedingt Gewisse in dieser ganzen Lehre vom Zwischenzustande ist das בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי Ps. 31, 6. Luc. 23, 46. „Herr Jesu nimm meinen Geist auf" Act. 7, 59; ein Gebet, welches ohne allen Zweifel der erhören wird, welcher ein barmherziger Hohepriester und König und Herr Himmels und der Erden ist. Wir können uns deshalb das Wort der jüdischen Weisheit Kap. 3, 1 mit gutem Fug und vollem Glauben aneignen: *δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ, καὶ οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος.*

Der Aufenthaltsort der im Zwischenzustand befindlichen Seelen hat zu mancherlei, meist völlig unnützen Fragen und Antworten Veranlaßung gegeben. Der Scheôl war unterhalb der Erde; nicht so sicher ist die älteste (homerische) Vorstellung vom Hades, welcher als auf der Erde befindlich, doch jenseits des Sonnenuntergangs liegend, gedacht und erst später in die Erde verlegt wurde. Da der Zusammenhang der Erde mit der Welt des Himmels seit der Erdschöpfung (Erdgestaltung) aufgehoben ist und derselbe erst bei der Wiederkunft Christi wieder hergestellt werden soll, die Erde eben isoliert ist und bleibt bis zur Erschaffung des neuen Himmels und der neuen Erde, so ist allerdings mit völliger Gewisheit anzunehmen, daß die Seelen sich auf oder in der Erde befinden, nicht außerhalb der Erde ihre Stätte angewiesen erhalten.

Was in neuerer Zeit Somnambülen über den Zwischenzustand ausgesagt haben (Seherin von Prevost) ist mit der allergrösten Vorsicht aufzunehmen. Somnambulismus ist unter allen Umständen ein krankhafter und bekanntlich sehr gefährlicher Zustand (wegen des gottwidrigen Einflußes des Magnetiseurs auf die Seele, der nur dem Worte Gottes zukommt), so daß

hier jedenfalls irgend eine Täuschung mit unterläuft. Etwas mehr Bedeutung haben die Erfarungen Scheintodter (Sterbender), zumal wenn sie im Glauben scheiden; wenigstens ist denselben eben so zu vertrauen, wie den ganz unleugbaren Versuchungen des Teufels, welche fast ausnahmslos vor dem Tode eintreten.

Zweites Kapitel.

Von der Wiederkunft des Herrn zur Auferweckung der Todten und zum Gericht.

§ 72. 57. Von der Wiederkunft des Herrn im Allgemeinen und von den Zeichen der Wiederkunft.

Der Herr Christus wird wiederkommen vom Himmel, so wie er ist gesehen worden auffahrend gen Himmel d. h. sichtbar und erkennbar für alle Geschlechter der Menschen, erkennbar und wirklich erkannt als der, der Er ist, auch von den Ungläubigen und Leugnern Seiner Gottmenschheit. Es wird diese Wiederkunft eintreten mit einer mächtig in die Sinne fallenden Bewegung der Naturkräfte, durch welche sich die dem göttlichen Willen zugewendete Seite der Natur in ihrer vollen Gestalt kund geben wird: mit den Engeln und zwar, mit dem ganzen himmlischen Heer wird Er erscheinen, unter einem die ganze Erde überschallenden Salpingengetön, welches von den Engeln, als Gottes hörbare Stimme — die als eine eigentliche Gottesstimme wird erkannt werden — ausgehen wird. Das natürliche Licht der Sonne wird erlöschen und Er wird das Licht sein. Dieser Glaube an die Wiederkunft des Herrn ist unmittelbar verbunden mit dem Glauben an die Auferstehung Christi von den Todten; ohne diesen Glauben aber ist jener Glaube nicht möglich. Matth. 24, 30—31. 25, 31. Marc. 13, 24—26. Luc. 21, 27. Act. 1, 11. 1 Thess. 4, 16. 2 Thess. 1, 7 ff. 1 Cor. 15, 52.

Dieser Zukunft Christi aber werden bestimmte Zeichen vorausgehen, teils nähere teils entferntere. Als das, den Aposteln gegebene nächste Zeichen Seiner Wiederkunft nannte der Herr die Zerstörung Jerusalems, und das Zertreten der heiligen Stadt von den Heiden, bis dahin, daß der Heiden Zeit werde erfüllt sein Luc. 21, 23; diesem Gericht über das auserwählte Volk aber sollten Verfolgungen und falsche Propheten vorausgehen. Wir haben hiernach die Zerstörung Jerusalems und die Zerstreuung des Volkes Gottes als ein integrierendes Moment in der Wiederkunft Christi zum Gericht anzusehen; es ist das Gericht über das Volk Gottes ein Weltgericht, ein Act desselben, nur zeitlich geschieden von dem allgemeinen Weltgericht und ohne die sichtbare Dazwischenkunft Christi, welche erst am Ende eintreten soll. Es ist das Gericht über das Volk zwar kein definitives Gericht, wol aber ein Vorbild der Definitive — das Sein und zugleich Nichtsein der Juden, welches sie vor allen Völkern charakterisiert, ist ein Vorbild des ewigen Todes, freilich aber nicht der ewige Tod selbst, denn es kommt auch eine Zeit, in welcher der Aeon der Heiden erfüllt sein wird, und diese Erfüllung eben ist der weitere Vorbote den Wiederkunft Christi. Diese Erfüllung des Heidenzeitalters ruhet in der Verkündigung des Evangeliums unter allen Nationen der Erde, und diese Verkündigung ist ein fortlaufendes Ereignis; für die damalige Zeit, die römische *οἰκουμένη* war diese Verkündigung bereits vor der Zerstörung Jerusalems geschehen; im weiteren Kreiße aber vollzieht sie sich fortwährend und deutet — eben in unserm Jahrhundert — auf die Erfüllung des Heidenäons mit großer Bestimmtheit hin: die Heidenmissionen bereiten den jüngsten Tag vor. — Wenn der Heidenäon vollendet ist, wird in der Heidenwelt der Abfall beginnen — in dessen Anfang wir seit fast 200 Jahren stehen: — dann wird der Heidenwelt die Thür des Himmelreiches auf Erden zugeschloßen werden und das Volk Gottes in Abraham, Israel, tritt wieder in den Vordergrund.

Israel wird sich bekehren, nachdem allen Heiden das Evangelium wird verkündigt worden und der Abfall der Heiden wird eingetreten sein (Röm. 11, 17—32, und besonders V. 22 was den Abfall der Heiden betrifft). Die Dogmatik ist bekanntlich auf die allgemeine Judenbekehrung sehr übel zu sprechen; die Eschatologie aber ist auch, wie die Lehre von der Kirche der schwächste Punkt der alten Dogmatik, und zum Teil ihre partie honteuse.

Außerdem aber ist die Wiederkunft des Herrn nach der ganz klaren und einer Misdeutung unfähigen Darstellung des Apostels Paulus 2 Theſſ. 2, 3 f. an das Erscheinen des Antichrists geknüpft, welcher vom Teufel hervorgebracht (vielleicht aus dem Todtenreich hervorgeholt) sich an Gottes Stelle setzen wird. Daß hiermit eine sehr bestimmte, concrete Erscheinung gemeint sei (der Mensch der Sünde) kann keinen Zweifel leiden. Die frühere Zeit hatte keine Ahnung von einem totalen Abfall, wie wir denselben seit nun fast 200 Jahren in stetem Wachstum begriffen sehen, und verstand deshalb seit dem Untergang des antiken Heidentums die Lehre vom Antichrist gar nicht mehr. Daß der Pabst zu Rom der Antichrist nicht sei, wie dieß in der evangelischen Kirche herkömmliche Annahme war, versteht sich jetzt so von selbst, daß eine Widerlegung dieser unklaren Vorstellung nicht mehr nötig ist und beinahe albern erscheinen würde. Eben so überlaßen wir die Lehre von einem orientalischen und occidentalischen Antichrist (Gog und Magog und Pabst) billig der Vergeßenheit; Gog und Magog sind gewaltige antichristliche Völkerstürme; so erscheinen sie bei Ezechiel und in der Apokalypse. Eben so ist die Wiederkunft Christi geknüpft an die Existenz einer Weltmonarchie, in deren Folge sich unerhörte Völkerkämpfe entwickeln, und an einen großen Abfall (Babylon), den wir nicht unwarscheinlich eben in jenem Abfall der Heidenchristen suchen dürfen. Nach diesem allem werden große Gerichte, insbesondere auch über die abgefallene Heidenkirche ge-

halten werden, und ein tausendjähriger geistlicher Friede — wol ohne Zweifel unter Einfluß des bekehrten Israel — eintreten. Dieses 1000jährige Reich ist Gegenstand vieler einander widersprechender Vermutungen gewesen. Als jüdische weltliche Erwartung, wie sie in den ersten Jahrhunderten des Christentums vorhanden war, ist der Chiliasmus allerdings zu verwerfen, wie auch in der A. C. Art. 17 geschehen ist. Aber die Verwerfung des materialistischen Chiliasmus schließt keineswegs die Verwerfung auch des offenbar geweissagten Chiliasmus in sich, so daß nichts übrig bleibt, als die Apokalypse zu verwerfen, wenn der Chiliasmus überhaupt verworfen werden soll. Die evangelische Dogmatik ist dem Chiliasmus sehr ungünstig, und so weit sie denselben anerkennt, hält sie das 1000jährige Reich für bereits vollendet. Es läßt sich nicht leugnen, daß manche Umstände dafür zu sprechen scheinen: von 800—1800 Herschaft des Christentums auch in äußerlicher Beziehung, christliches Kaisertum; von ca. 450 (Untergang des weströmischen Reichs) bis 1453 (Eroberung von Constantinopel durch die Türken) Christianisierung von ganz Europa; und vielleicht noch manches Aehnliche*); indes ist zu bestimmt von einer ersten Auferstehung, mit welcher der Anfang des 1000jährigen Reichs zusammenfallen soll, als einem ganz unbildlichen Vorgang, die Rede (Apokal. 20), so daß wir für jetzt nicht umhin können werden, das 1000jährige Reich noch in der Zukunft, und zwar in einer neuen, vollkommneren Heidenbekehrung zu suchen. Dann wird noch einmal ein ungeheurer Abfall eintreten, dieser jedoch von Christus selbst besiegt werden, und dann wird seine Wiederkunft zum Gericht erst Statt finden.

*) „305—1305 von Constantin bis auf das Pabstschisma; 375—1375 von Theodosius (Völkerwanderung) bis auf die große Bewegung durch Wycliffe, 453—1453 von Attila bis auf die Eroberung von Constantinopel; 517—1517 von Dietrich (dem ersten welthistorischen deutschen König) bis Luther (wo Deutschland geistig in die Bewegung der Geister herschend eintrat); 800—1800 von Karl dem Großen bis zum Ende des h. röm. Reichs.“

Wir müßen uns übrigens bescheiden, daß wir alle diese Vorgänge bloß in ihren Spitzen, und dicht an einander gereihet im prophetischen Schauen vor uns sehen, daß mithin irgend eine Lehre hierüber aufzustellen voreilig sein würde. Es hat somit die Ansicht eine gewisse Berechtigung, die geweissagten, der Wiederkunft Christi vorausgehenden Zustände als s. g. „fließende" zu betrachten d. h. als solche, welche sich nicht als abgeschloßene, einzelne Ereignisse darstellen, sondern als Evolutionen in gröstem Maßstabe, welche in dem einen Jahrhundert oder auch Jahrtausend beginnen und im folgenden Jahrhundert oder Jahrtausend sich nicht allein fortsetzen, sondern potenziert wiederholen, wie auch schon der Apostel Johannes vom Antichrist redet. Um die Erwartung von der Wiederkunft Christi lächerlich zu machen, hat man sich darauf berufen, daß er selbst seine Wiederkunft für die Lebenszeit der Apostel vorausgesagt habe, mithin auch die Apostel anfänglich die Wiederkunft Christi als ganz nahe bevorstehend angesehen und verkündigt hätten.

Nun ist zu bedenken, daß die Wiederkunft Christi allezeit als eine nahe verkündigt und geschauet werden muß, wenn nicht unfehlbar die tödtlichste Sicherheit eintreten soll.

Aber selbst die ältesten Aeußerungen des Apostels Paulus 1 Theſſ. 4, 13—5, 4 werden durch die eigene Bestimmung desselben Apostels (an dieselbe Gemeinde!) 2 Theſſ. 2, 2—3 f. vollkommen von diesem Misverständnis befreit.

Und endlich darf nicht vergeßen werden, daß, so lange noch die Frist für die Bekehrung von ganz Israel lief (ehe Jerusalem zerstört wurde) die Wiederkunft des Herrn zur Aufrichtung Seines Reiches mittels des erwählten Volkes allerdings auch zeitlich näher stand. Je mehr jene Hoffnung (auf Bekehrung Israels im Ganzen) schwand und in den Hintergrund trat, um so mehr trat auch die Wiederkunft Christi in die Ferne. Am meisten muß man sich hüten, einzelne Erscheinungen einseitig festhalten zu wollen als eigentliche Erfül-

lungen, Absolutionen, der Weissagung. Die evangelische Auslegung hat hierin geirrt, und sich für Vieles wo nicht das Meiste, blind gemacht dadurch, daß sie den Pabst, Rom, als den Antichrist, als Babylon, vollständig darstellend auffaßen zu dürfen meinte. Der Atheismus und der schon im 15. Jahrhundert, jetzt von neuem, auftauchende vornoachitische Materialismus sind viel bestimmtere Erfüllungen des antichristischen Reiches, wie dasselbe geweissagt ist, als Rom und die Päbste, selbst in ihren ärgsten Zeiten. Zuverläßig endlich wird zumal die Apokalypse durch keine Art von Exegese, sondern einzig und allein durch die Erfarung der **Kirche** successiv erklärt werden. Hierzu gehört aber in der Kirche des χάρισμα προφητείας, mit welchem die Weltzustände und Weltbegebenheiten betrachtet werden müßen, um nicht, wie sonst gar oft geschehen, unwichtige Begebenheiten für entscheidend anzusehen, entscheidende dagegen ganz aus dem Auge zu laßen. So ist es z. B. unmöglich, die Weissagung nur einigermaßen zu faßen, ohne die eigenste Signatur der französischen Revolution zu verstehen, oder ohne die Richtungen, welche jetzt als Communismus und Spiritualismus die Welt durchziehen, in ihrer wahren Gestalt zu würdigen. Andere Dinge, wie z. B. die gänzliche Umgestaltung der socialen Verhältnisse, wie dieselben durch die Ereignisse des 15. Jahrhunderts herbeigeführt wurde und jetzt von neuem herbeigeführt wird, sind nicht entscheidend, wiewol in früheren Zeiten gerade diese Dinge nach Luc. 17, 28 f. (sie aßen, sie tranken, sie baueten rc.) für untrügliche Zeichen der Wiederkunft Christi mit seltener Uebereinstimmung gehalten wurden. Daß die mittels des χάρισμα προφητείας gemachte Erfarung allein die Auslegerin der Weissagung sei, sehen wir daran, daß schon die Erfarung von der französische Revolution ohne das χάρισμα προφητείας uns gezeigt hat, nicht allein daß Bengels Erklärung der Apokalypse unrichtig sei, sondern auch warum sie unrichtig sei (abgesehen

noch von dem Hauptfehler, daß diese Erklärung eine chronologische sein sollte). Chronologisch dürfen wir überhaupt in diesem Lehrstück nicht verfahren; es ist, wie bereits mehrmals erinnert worden, allerdings möglich und nach menschlicher Ansicht sogar wahrscheinlich, daß der Ablauf der Vorbereitungen für die Zukunft Christi eine Reihe von Menschenaltern von jetzt an erfülle; aber es ist auch möglich, daß dieselben sich in ganz kurzen Zeitfristen, in einem einzigen Menschenalter, vollziehen.

Herkömmlich war es, 15 Zeichen des jüngsten Tages zu zählen, und schon vor dem 12. Jahrhundert im ganzen Occident volksüblich, mit denselben vertraut zu sein (1. das Waßer verwandelt sich mit furchtbarem Brausen 2. Atmosphäre und Erdwaßer vermischen sich, 3. das Waßer verschwindet, 4. alle Menschen sterben, 5. Unerträgliche Dürre, 6. die wilden Thiere sterben, 7. die Vögel desgl. 8. alle menschliche Kunst 2c. zergeht, 9. die Pflanzenwelt wird zerstört, 11. die Sonne verliert ihren Schein, 12. die Luft verschwindet, nur der heil. Geist gibt noch Atem, 13. das Todtenreich gibt seine Todten wieder, 14. Alle Todten werden versammelt (die Auserwählten), 15. das Feuer verzehrt Himmel und Erde. Dann kommt das Gericht).

§ 73. 58. Auferweckung der Todten (auch schon vor Christo. Joh. 11, 24. Act. 24, 15).

Wenn von einer Auferweckung der Todten bei der Wiederkunft Christi, durch welche der gegenwärtige *αἰών* abgeschloßen wird, die Rede ist, so versteht man darunter die allgemeine Auferweckung, welche dem allgemeinen Weltgericht zur Grundlage dient, zum Unterschiede von der ersten Auferstehung, welche zur Einführung des 1000jährigen Reiches dient. Diese letztere begreift nur die Gläubigen, die erstere Alle, die Gläubigen (diese, in so fern sie an der ersten Auferstehung noch nicht Teil gehabt haben) und die Ungläubigen,

auch nach den Worten des Herrn Matth. 25, 31, wenn dieselben nicht gewaltsam gepreßt werden, nicht bloß die Ungläubigen innerhalb der Kirche, welche die Taufgnade verschmähet haben, sondern auch die Heiden im Ganzen, auch diejenigen, welche vor der Erscheinung Christi im Fleisch gelebt haben: Matth. 11, 22. 24. (Tyrus, Sidon, Sodom).

Vollzogen wird diese Auferweckung durch Christus Joh. 5, 28—29 cf. V. 21—25. 6, 39—40. 44. 54. 11, 25. Es gehört dieser Act Christi eigens zu seinem königlichen Amt, als dem Amte seiner Weltherschaft welche er durch diesen Act vollzieht, indem Er auch diejenigen wieder in das Leben ruft, welche an seinem hohenpriesterlichen Amte nicht Teil haben nehmen, sich nicht haben erlösen laßen wollen. Wenn im Apostolischen Symbolum die Auferstehung des Fleisches in den 3., nicht in den 2. Artikel gesetzt worden ist, so hat dieß seinen Grund darin — nicht etwa als werde die allgemeine Todtenerweckung durch den heil. Geist vollzogen, sondern weil hier nur die Aneignung der Auferstehung zum ewigen Leben bekannt wird, und diese durch den heil. Geist an uns vollzogen wird. In so fern die Wirksamkeit des heil. Geistes (und Gottes des Vaters) von der Wirksamkeit Christi auch in seinem königlichen Amte nicht losgetrennt werden kann, läßt sich zwar mit Luther (in der Erklärung des kleinen Katechismus zu dem 3. Artikel) auch sagen, daß der heil. Geist „mich und alle Todten" lebendig mache, indes ist dann dieß doch nur die weltherschende, nicht die seligmachende Kraft des heil. Geistes.

Die Todten kommen aus den Gräbern (*μνημείοις*) Joh. 5, 28, aus dem Hades Apoc. 20, 13; mithin aus dem Zwischenzustande; nicht etwa kommen die Gläubigen mit ihren Seelen aus dem Himmel, die Ungläubigen mit ihren Seelen aus der Stätte der Verdammnis (Gehenna), nur, um jetzt mit ihren Leibern wieder vereinigt zu werden und den längst an ihnen vollzogenen Urteilsspruch mit anzuhören — was

nichts anderes als eine Abgeschmacktheit ist, sondern es beginnt jetzt erst wieder ihr volles Leben an Leib, Seel und Geist, den Einen eine Quelle der Seligkeit, welche jetzt erst anhebt, den Andern eine Quelle der Unseligkeit.

Daß eine Wiederannahme des Körpers Statt finde, deutet jener Ausspruch des Herrn Joh. 5, 28, daß die Todten aus den Gräbern hervorgehen sollen zum Leben oder Gericht, schon an, denn in die Gräber werden eben die Leiber gelegt. Ausführlich handelt von dieser Wiederannahme der Leiber der Apostel Paulus 1 Cor. 15, 35 ff. Die Lehre des Apostels ist deutlich die, daß 1. in dem diesseitigen menschlichen Leibe ein Keim zu einem neuen Leibe enthalten sei, wie in dem sich auflösenden Pflanzensamen der Keim zu einer neuen Pflanze enthalten ist, und daß deshalb der menschliche Leib nicht identisch mit dem thierischen Leibe dürfe gedacht werden; 2. daß der diesseitige Leib ein σῶμα ψυχικόν, ἐπίγειον, χοϊκόν sei, der aus demselben sich entwickelnde ein σῶμα πνευματικόν, ἐπουράνιον cf. 2 Cor. 5, 1 (οἰκητήριον αἰώνιον, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ); und daß durch diese Eigenschaft der Leib des auferstandenen Menschen sich von dem Leibe der Protoplasten unterscheiden werde; der erste Adam sei zu einer נפש חיה, ψυχὴ ζῶσα, geschaffen, der letzte Adam sei der Herr vom Himmel, und diesem werden die Leiber der Auferstandenen gleichen. Daß hiernach ein verändertes Verhältnis des Geistes zum Leibe und zur Seele in der Auferstehung eintreten werde, können wir unmöglich leugnen, aber freilich auch eben so unmöglich eine Aussage darüber versuchen, welches Verhältnis dieß sein werde; nur daß wir vollkommener als wie Adam geschaffen wurde; auferstehen werden, ist unzweifelhaft. 3. lehrt der Apostel, daß wir das Bild des himmlischen Leibes Christi tragen werden Phil. 3, 21, ganz ähnlich der Darstellung, welche der Herr bei dem Apostel Johannes Ev. c. 6, von dem Eßen und Trinken seines Leibes und Blutes und der hiermit vollzogenen Einheit unsers Daseins mit Sei-

nem Leben gibt. Bemerkt muß übrigens noch werden, daß die Beschreibungen, welche der Apostel von dem neuen Leibe gibt, sich durchaus nur darauf beziehen, daß derselbe alle Zeichen der Sünde und des Todes werde abgelegt haben, nicht auf positive neue Qualitäten, so daß die ἀφθαρσία, δόξα und δύναμις des auferstandenen Leibes nur die Rückkehr zu dem adamitischen Leibe v o r dem Falle, nicht aber die Eigenschaft des σῶμα πνευματικόν bezeichnen.

Von den Ungläubigen wird uns allerdigs direct n i c h t s gesagt, und nur aus der Analogie und aus der Stelle Mrc. 9, 44. 46. 48. cf. Jes. 66, 24 läßt sich der Schluß auf ihre Leiber ziehen, daß dieselben an der Verdammnis Teil nehmen werden. Deshalb hat hin und wieder die Vermutung auftauchen können, die Unglaubigen bekämen gar keine Leiber wieder, und eben in dieser Unvollständigkeit des Daseins liege ihre Verdammnis, liege der ewige Tod, was man denn durch das Verlangen der Dämonen nach einem Leibe Matth. 8, und wäre es nur der Leib von Schweinen, noch weiter zu stützen gesucht hat. Es sind dieß Vermutungen, welche schon der Dogmatik, vollends aber dem kirchlichen Glauben und Leben völlig f e r n bleiben müßen. Was von Korach Dathan und Abiram Num. 16, 30. 33. referiert wird, daß sie חַיִּים שְׁאֹלָה gefahren seien, deutet übrigens bestimmt genug an, daß das Beibehalten der Leiber rsp. das Wiedererhalten derselben im Todtenreich Statt finde und etwas besonders Entsetzliches sei.

Von einer Zusammenfügung[*] der im Tode aufgelösten Substanzen des irdischen Leibes enthält die Schrift nichts, nichts davon, daß wir die Leibesform, in welcher wir sterben, mit allen ihren Bestandteilen, so, wie Seel und Geist sie verlaßen haben, wieder erhalten werden. Die Unmöglichkeit einer solchen Wiederzusammenfügung kann freilich nicht behauptet werden, denn die Gewährung einer neuen Leiblichkeit

muß durchaus als ein schöpferischer Act Gottes aufgefaßt werden; ein solcher aber ist gar wol im Stande, die zerstreuten Elemente des ehemaligen Leibes aus allen vier Winden wieder zu sammeln als einen neuen עבר, und Christus hat allerdings die Leibesform, die Er am Kreuze trug, nach der Auferstehung beibehalten, zum Zeichen, daß Er ganz derselbe war nach seiner Menschheit nach der Auferstehung, der Er vorher gewesen war. Und daß wir den neuen Leib als unser Ich wiederkennen werden, nicht als ein fremdes Gewand, in welches wir uns gleichsam erst finden müßten, das ist wol das Allergewisseste in der ganzen Form der Todtenauferstehung. Mit diesen unsern Augen werden wir den Auferstandenen sehen. Dafür haben wir aber auch eine ganz nahe liegende und bekannte Analogie: unser Leib ändert sich ja fortwährend in diesem Leben, so daß wir nach einer gewissen Periode von den früheren Substanzen des Leibes gar nichts mehr an uns tragen, und doch erkennen wir diesen neuen Leib als unser Ich an. Was hier die Continuität der Veränderung bewirkt, kann sehr wol auch in einem Augenblick bewirkt werden, indem jener Keim des neuen Leibes, den wir in uns tragen, sich durch Gottes Machtgebot alsbald zu einem neuen Leibe aus einander faltet. Nur darf diese Vorstellung nicht zu der Verirrung des Origenes werden, als sei doch eine Zusammenziehung ganz neuer Stoffe zu erwarten, welche von dem λόγος in uns gesammelt worden (wie wenn ich nach einer alten zerbrochenen ehernen Bildsäule von Achilleus eine neue goldene von Achilleus machte und dieß dann doch wieder Achilleus sein würde). Dieser Verirrung gegenüber wird im Symbolum Apostolicum Auferstehung des Fleisches bekannt.

Diesen Ausdruck des Symbols sollte man nicht tadeln; derselbe ist nicht allein der origenistischen Vorstellung gegenüber wol berechtigt, sondern auch dem Sprachgebrauch des Apostels Johannes ganz conform; während freilich der Apostel Paulus

σάρξ nur (oder fast nur) von der unerlösten Natur des Menschen überhaupt, nicht bloß von der Leiblichkeit, gebraucht.

Jene Uebertreibung der Auferstehungslehre dagegen, welche sich auf das „Fleisch" stützt, und von den Dogmatikern mit der Formel festgehalten wird: idem, numero et substantia, corpus, quod in hac vita gessimus, resurget, stützte sich vor allem (eigentlich allein) auf Hiob 19, 25 f, wie die Stelle nach der Vulgata und Luther lautet. Daß dieselbe aber nicht von der Leibesauferstehung „mit dieser Haut," überhaupt nicht von der Auferstehung oder nur von dem Leben nach dem Tode handle, bedarf jetzt kaum noch der Bemerkung: es ist von dem Goel die Rede, welcher dem Jjob Recht schaffen werde trotz seiner tiefen Erniedrigung durch schmachvolle Krankheit, und dieß ist niemand anders als Eloha selbst.

Diese Auferstehung von den Todten, diese Bekleidung mit einem neuen, himmlischen Leibe, ist denn auch die einzige lebensvolle Unsterblichkeit, von welcher die diesseitige Welt weiß; außer dieser gibt es nur eine Unsterblichkeit als Fortdauer des Todes, weshalb innerhalb der christlichen Kirche auch das Wort „Unsterblichkeit" in die engsten Schranken des Gebrauchs eingeschloßen (oder lieber gar nicht gebraucht) werden sollte. Sie ist die Vollendung der Palingenesie, welche im Keime bereits in der heil. Taufe in uns ist gepflanzt worden, so daß wir behaupten müßen, wir haben das ewige Leben schon jetzt Joh. 11, 25 f.; der Tod ist für uns nicht bloß einseitig, als Schrecken, sondern zweiseitig zugleich auch als Eingang in die Palingenesie der Vollendung, vorhanden; der Tod ist äußerlich ganz dasselbe, was wir in der Buße und Rechtfertigung, dieser Aneignung der in der Taufe in uns gepflanzten Palingenesie, bereits erfahren haben: Schrecken des ewigen Todes und Vollgefühl des ewigen Lebens in einem und demselben Acte.

Aber auch nur für die, welche die Wiedergeburt sich angeeignet haben, in denen Christus eine Gestalt gewonnen hat, die mit Christo Eins geworden sind durch den lebendigen Glau-

ben an Seine Auferstehung, ist die Auferstehung von den Todten, ist eine lebensvolle, reale Unsterblichkeit vorhanden. Es gehört deshalb zu den ärgsten Freveln in der christlichen Kirche, wenn wie noch immer, zumal an den Gräbern, geschieht, eine allgemeine „selige Auferstehung,“ ein allgemeines „ewiges seliges Leben“ gepredigt wird. Wenn irgendwo, so thut es hier Not, zu der vollen Strenge der evangelischen Lehre mit äußerster Entschiedenheit zurückzukehren, zu der vollen Strenge der evangelischen Lehre, welche eine Purification nach dem Tode verwirft und verwerfen muß, eine „Entwicklung im Lande der Vollkommenheit“ verdammt und verdammen muß, welche der Seligkeit in der Auferstehung vollkommen und unzweifelhaft, unabhängig vom Purgatorium, Fürbitte und Seelmessen, gewis ist, aber auch nur für die gewis ist, welche unzweifelhaft in Christo gestorben sind.

Nun aber werden bis zur Wiederkunft Christi nicht alle Menschen bereits gestorben sein, Christus kommt nicht in ein Todtenfeld wieder, sondern es wird Seine Wiederkunft mitten in dieß alltägliche Leben, und zwar plötzlich und unerwartet, hereinbrechen. Diese Wiederkunft wird für die in der Zeit Lebenden indes genau dieselbe Wirkung haben, welche sie auch auf die bereits Entschlafenen äußert. Wir können, die wir alsdann noch leben, den Herrn nicht in diesem Leibe empfangen, so wenig wie die aus dem Todtenreiche und dem Paradiese Kommenden den Herrn ohne neuen Leib zu empfangen vermögen. Es folgt deshalb sofort auf die Auferweckung der Todten eine Umwandlung der Lebenden in einen neuen Leib, in eine neue Daseinsform, welche der Daseinsform der Auferstandenen vollkommen gleich sein wird 1 Cor. 15, 51—57. 1 Thess. 4, 15—17. Die letztere Stelle deutet zugleich auf einen Umstand hin, welcher die neue Daseinsform einigermaßen in ein unsern jetzigen Augen faßbares Licht stellt; wir werden dem Herrn ἐν νεφέλαις entgegengerückt werden (ἁρπαγησόμεθα) in die Luft (εἰς ἀέρα,) d. h. wir werden die Veränderung, die mit uns vorgeht, so wenig sehen, wie wir etwa unsere Geburt sehen oder wie Adam die Erschaffung

des Weibes gesehen hat: die Verwandlung oder Ueberkleidung wird sich im Schöpfungsdunkel vollziehen, und unser neuer Leib, sowol der der Auferstandenen wie der der Verwandelten wird dann, wie auch Christi verklärter Leib, die Fähigkeit haben, die Isolierung der Erde zu durchbrechen. So war es auch schon im A. T. mit Elia.

Wiederum bezieht sich jedoch diese Verwandlung nur auf diejenigen, welche an den Herrn Christus glauben; es ist in beiden Darstellungen des Apostels deutlich nur von dem Sein bei Christo, nur von dem Sieg über den Tod die Rede. Wie es mit denjenigen Lebenden gehen werde, welche nicht an den Herrn glauben, und denen Er als ein Entsetzen erscheinen muß, was wir nicht auszudenken uns getrauen, wißen wir nicht. Der gnädige Gott hat diese grauenvollen Schrecken vor unsern Augen verborgen, und uns nur das letzte Ziel, das Ende, der Ungläubigen in kurzen aber furchtbaren Worten vor unsere Seelen gestellt.

§ 74. 59. Jüngstes Gericht. Allgemeines Weltgericht.

Daß ein Gerichtsact eintreten werde, können wir, ohne das N. T. und den Herrn Christum selbst zu verwerfen, nicht auch nur mit dem leisesten Zweifel antasten. Ist der Gerichtsact ein bloßes Bild, so ist nicht allein die Wiederkunft Christi und die Auferstehung der Todten auch ein bloßes Bild, sondern es ist dann auch Christus nicht auferstanden und wir sind, wie der Apostel Paulus sagt, die Elendesten unter allen Menschen. Und noch viel weniger ist „die Weltgeschichte das Weltgericht," eine Vorstellung, welche von der Kantischen Philosophie bereits produciert und von ihren Nachfolgerinnen, zumal der Hegel'schen Philosophie in ihrer Lehre von der Entfaltung des Weltprocesses in Thesis, Antithesis und Synthesis auf eine Weise ist dargestellt worden, welche nur zu viele Köpfe berückt hat.

Das Weltgericht ist nichts Anderes, als die Vollziehung der justitia vindicatrix Gottes, wie Er dieselbe im Paradies den Protoplasten bereits zum Voraus angekündigt hatte: morte morieris; Er hat diese Vollziehung mittels der Verheißung und Sendung des zweiten Adams, Seines Sohnes, aufgeschoben, um dem Menschengeschlecht die Möglichkeit der Rückkehr zu Ihm in dem Sohn des Weibes, der zugleich Sein Sohn war, aus unbegreiflicher Liebe noch einmal offen zu laßen. Gott hat dieß Weltgericht schon einmal vollzogen in der Noachischen Flut, in welcher nur acht Seelen erhalten wurden, während die Uebrigen dem Untergang verfielen: diese acht Seelen waren die Träger Seiner Verheißung, die nur in ihnen noch lebte, während die andere Welt entweder an sich kainitisch, Gott trotzend, wie in Lamech, oder kainitisch unheilbar inficiert (nach unserer heutigen Auffaßungsweise: in den wildesten Materialismus versunken) war.

Mehr haben wir nach dem Wort des Herrn Matth. 24, 38 (sie aßen, sie tranken 2c.) nicht nötig anzunehmen, um das Gericht, welches an der Menschheit vollzogen wurde zu erklären; ist zugleich auch ein Gericht an den Engeln vollzogen worden, welche die Menschheit verführt hat, so wißen wir wenigstens von diesem Gericht nichts, und jenes Wort des Herrn warnt uns vor Speculationen über Gen. 6, 2, mit denen wir leicht Gott versuchen könnten.

Ein zweites Gericht war über Jerusalem nach der Verwerfung des Gottessohnes ergangen, als Nachbild des ersten und als Vorbild des letzten Gerichts. Diese Verwerfung Christi aber ist der wesentliche Inhalt des jüngsten Gerichts. Matth. 10, 15. 11, 20—24. Es muß einmal zur Erscheinung kommen, daß Gott und Nichtgott nicht zusammen stehen können, es muß zur Entscheidung kommen zwischen Gott und Nichtgott; zwischen Christus und Nichtchristus. Diese Unterscheidung wird sich, wenn wir die Zeichen der Weissagung in der Apokalypse besonders aber der Weissagung vom Antichrist richtig deuten, von des Teufels Seite bereits

vor der Wiederkunft Christi offenbar für alle Augen so vollziehen, wie auch in der vornoachitischen Welt Kainiten und Sethiten zwei auseinanderliegende Menschenwelten waren. Im Gericht wird diese, vom Teufel durch die Sonderung, welche dem Antichrist gelingt, anerkannte Unterscheidung nun auch von Gottes Seite vollzogen.

Das Gericht hat der Sohn zu vollziehen, als der, welcher zur Herbeiführung der Entscheidung in das Fleisch gekommen war, und an dessen Annahme oder Nichtannahme diese Entscheidung eben gebunden ist. Ob die Personen Ihm eingeleibt, mit Ihm eines Willens und Lebens, einer Liebe und einer Kraft geworden sind, das ist die große Frage am jüngsten Tag. Dieß wird in der Weissagung ausgedrückt durch das Eingezeichnetsein in das Buch des Lebens Apoc. 20, 12. 15; dieß Buch des Lebens ist Christus Selbst. Für diejenigen aber, bei denen es sich nicht direct um das Eingeleibtsein in Christo handeln kann, wird das Gesetz die Entscheidung geben; dieß haben wir in „den Büchern," von deren Oeffnung sowol in der Weissagung Daniels (7, 10) wie des heil. Apostels Johannes (Apoc. 20, 12) die Rede ist, unzweifelhaft zu suchen Röm. 2, 6—15; diese Völkerschaaren werden, wie Jene nach dem Glauben, unzweifelhaft nach den Werken gerichtet worden. Das Urteil aber über die, welche Christum verworfen haben (die Ungläubigen) wird weit härter sein als das Urteil über die, welche auch die ärgsten Werke gethan haben Matth. 10, 15. 11, 20—24. Insbesondere muß nach jenem Ausspruche des Apostels Paulus Röm. 2, 14—15 mit großer Bestimmtheit festgehalten werden, daß die Heiden werden gerichtet werden nach dem Maß der Tradition aus der Uroffenbarung, welches sie behalten haben; das Wegwerfen der ursprünglichen Ueberlieferungen, der volksmäßigen Urordnungen, wie wir deren in den ältesten Zuständen aller Völker sehen, wird das Urteil der Verwerfung bestimmen; je nachdem sie die Urgesetze bewahrt haben, werden

sie mehr oder minder im Gericht bestehen. Hier gibt es, wenn wir nicht die Worte des Apostels leichtsinnig behandeln wollen, offenbar Stufen der Verurteilung und der Anerkennung, welche bei dem Gericht über den Glauben (die Annahme oder Verwerfung Christi) nicht Statt finden. Die allgemeinste Unterscheidung in Stufen findet statt zwischen Juden auf der einen und Heiden auf der andern Seite im Ganzen Röm. 2, 12, und unter diesen wird es beiderseits wieder untergeordnete Stufen geben.

Schon hieraus ist offenbar, daß der große Act des jüngsten Gerichts in zwei Acte, das Gericht des Glaubens und das Gericht der Werke, zerfallen wird; die Weltgeschichte wird hier aufgerollt werden vor aller Menschen Augen so wie sie ist **vor Gott**, erkennbar und faßlich für einen Jeden. Ohne alle Frage wird alsdann die Weltgeschichte so aufgedeckt werden, wie wir, die wir an Christum glauben, dieselbe schon jetzt sehen, nur in aller Vollständigkeit und mit allen Resultaten. Ist uns ja doch verheißen, daß wir die Welt mit richten und mit Christo regieren sollen.

Aber selbst innerhalb des Glaubenskreißes hat das Weltgericht verschiedene Acte. Nach der Offenbarung des Herrn Selbst sind es im Ganzen drei Acte, welche sich dann vor den Augen der Glaubenswelt darlegen werden. Matth. 25 werden zuerst die zehn Jungfrauen, dann die Diener mit den Talenten und endlich die große Völkerschaar als vor Gericht gestellt uns bezeichnet. Auf eine vollständige Einsicht in diese Geheimnisse der zukünftigen Welt müßen wir wol überhaupt, gewis aber für jetzt Verzicht leisten, da wir erst im Anfange der Zeiten leben, welche dazu bestimmt scheinen, die zeitliche Vorbereitung zur Zukunft des Herrn zu treffen: dadurch, daß alle Welt zusammengerufen werde zu dem schon hier warhaftig und wesentlich gegenwärtigen heil. Geist; zu dem schon hier warhaftig und wesentlich gegenwärtigen Herrn Christus, durch die Herstellung der ἐκλογή in dieser Zeit. —

Am deutlichsten erscheint uns für jetzt der zweite Act: es ist dieß das Gericht über die Apostel und Apostelnachfolger, das Gericht über die Träger des geistlichen Amtes. Hier ist nicht von persönlichem Glauben und Unglauben die Rede — denn an den Herrn gläubig sind die mit Talenten ausgestatteten Diener sämtlich — sondern von der Verwendung der Talente d. h. von der Lebendigmachung der Gaben des heil. Geistes zur Erweckung des Glaubens in Andern, und es kann nach den Worten des Herrn diese Erweckung des Glaubens auch bei den geringsten Gaben sogar indirect (Wechsler) geschehen, und wird doch der Träger der Gaben angenommen werden. Wer aber keine Seele gewonnen hat, während ihm dazu die Bestimmung und die Kraft geworden war, der wird, trotz seines Glaubens, hinausgethan in die Finsternis in den κλαυθμὸς καὶ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων; cf. auch Matth. 24, 51, wo genau dasselbe mit directer Beziehung auf die Apostel selbst gesagt wird. Die Träger des geistlichen Amts sind hiermit auf eine Spitze gestellt, welche wohl geeignet ist, Schauer und Grausen zu erwecken für die, welche nicht an ihr Amt glauben. Denn darum handelt es sich hier: nicht allein an Christus, sondern auch an Sein Mandat glauben. — Weit mehr Geheimnis liegt zur Zeit noch auf der weissagenden Offenbarung von den 10 Jungfrauen. Ob dieß Glieder der Kirche (Particularkirchen) oder Zustände und Functionen in der Kirche sind, oder was sonst, und warum es gerade 10 sind, und diese wieder sich in zwei gleiche Hälften theilen, muß für jetzt unentschieden bleiben, und wird sicherlich dereinst nur durch das χάρισμα προφητείας ausgelegt werden, nimmermehr durch „wißenschaftliche" Exegese. Was wir aber schon jetzt deutlich sehen, ist das, daß auch diese Jungfrauen nicht allein an den Herrn glauben, sondern allesamt sogar sich zu seiner Wiederkunft eigens bereiten, und daß es am Ende den thörichten nur an der Nahrung für ihre Lampen fehlt; die sie bereit sind, sich

zu verschaffen, aber die sie nicht wie sie sollten bereits mitgebracht hatten; aber auch sie werden ausgeschloßen trotz ihres Glaubens und sogar trotz ihres Wartens auf den Herrn. Sicherlich werden hiermit Zustände in der Kirche bezeichnet, in welchen es zu spät wird, noch von Andern zu lernen und anzunehmen; es muß bei der Zukunft des Herrn, um von ihm angenommen zu werden, ein eigener Vorrat von Erleuchtung vorhanden (eine Reihe von Erlebnissen vorausgegangen) sein. Der einfache Glaube reicht auch für diese Zustände nicht aus.

Die dritte Offenbarungsweissagung enthält die auf den ersten Blick auffallende Thatsache, daß Christus den Scharen, welche vor Seinem Thron versammelt sind, erscheint, so daß sie zwar jetzt wißen, wer er ist, aber Ihn bisher nicht erkannt haben. Diese werden nun darnach gerichtet, ob sie den Geringsten unter des Herrn Brüdern Gutes erwiesen haben. Zur Erklärung dieser Erscheinung muß auf Matth. 10, 40—42 zurückgegangen werden. Die Brüder sind des Herrn Apostel und Diener, und wer einen solchen als Diener (als Propheten, als Gerechten) annimmt, der wird wiederum angenommen werden, und umgekehrt. So viel wir bis dahin von dieser Offenbarung verstehen, wird mithin das Gericht über die Massen sich nach ihrem Gehorsam gegen die Diener des Herrn, gegen die Verkündiger des Evangeliums bemeßen. Es ist das kein Gericht nach den Werken, sondern ein Gericht des Glaubens, und eine gar tröstliche Weissagung für die ungezälten Scharen, die wir in bedenklicher Selbstüberhebung als stumpf, unfähig &c. zu bezeichnen und denen wir den seligmachenden Glauben abzusprechen geneigt sein könnten. Zugleich weist uns dieß auf die tiefgreifende Wirksamkeit und die Verantwortlichkeit des geistlichen Amtes mit großem Ernste hin: in diesem Amte ist Er selbst, der Richter aller Welt.

Drittes Kapitel.

Von dem Zustande der Vollendung.

§ 75. 60. Von der ewigen Verdamnis.

Das Resultat des Gerichts ist auf der einen Seite die ewige Verdamnis, sowol für die nach dem Glauben als für die nach den Werken Gerichteten, auf der andern Seite das ewige Leben.

Die Verdamnis θάνατος ὁ δεύτερος ἡ λίμνη τοῦ πυρὸς Apoc. 20, 14, κόλασις αἰώνιος Matth. 25, 46 ist eine definitive d. h. eine ewige. Mit dem Gericht läuft der αἰών für die geschaffene Menschenwelt ab — das ist die unzweideutige Darstellung schon des A. T. und in gröster Entschiedenheit auch des N. T.; es gibt eben keine Entwicklung mehr jenseit des Endes; ein Ende aber wird uns überall geweissagt; eine Entwicklungs- (Bekehrungs-) Möglichkeit ohne Ende gehört zu den Hirngespinnsten, mit denen sich schlaffe Gemüter tragen, denen es an Energie fehlt, zu irgend einem Entschluß zu kommen, die zu träge und zu weich sind, sich zu entscheiden, dagegen alles gern aufschieben und in das Weite rücken, damit sie sich nur nicht selbst zu bekehren brauchen. Aber der Grund, aus welchem die Ewigkeit der Verdamnis in Abrede gestellt wird, liegt noch tiefer. Es ist Mangel an Erkenntnis der Sünde, aus welchem diese Leugnung fließt. Die Sünde wird nicht als Abfall von Gott, nicht als das Nicht-Gottes-sein, nicht als das Wider-Gott-sein aufgefaßt, also nicht als eine unbedingte selbstvollzogene Scheidung von dem Quell alles Lebens, sondern bloß als eine relative, mehr veranlaßte als selbstvollzogene Abweichung von Gott, oder auch als eine einzelne Handlung (ein Aggregat von Handlungen) ohne Zuständlichkeit, oder endlich gar als ein Entwicklungsmoment im Dasein des Menschen. Diese Ansichten von der Sünde (den Sünden) schließen wesentlich in sich, daß die-

selben nach und nach verschwinden, ausgeglichen und gut gemacht (gebüßt) werden können und werden müßen. Daß die Sünde der Tod ist, bleibt in diesen Ansichten ein für allemal außer Rechnung, gänzlich aber bleibt außer aller Berücksichtigung die Sendung des Sohnes Gottes zur Annahme oder Verwerfung, zur Hinwegnahme der Sünde durch Ihn oder zum Behalten der Sünde ohne Ihn. Er ist aber gekreuzigt worden für unsere Sünden auf dieser Welt, und in dieser Welt müßen wir an diesem Kreuzestode Teil nehmen. (In Seinem Kreuzestode selbst liegt schon, wie früher bereits bei der Satisfactionslehre ausgeführt worden, das Weltgericht als eine absolute Definitive; Gottes Gerechtigkeit ist eben nichts Pädagogisches, sondern etwas Vindicatives; wäre das nicht, so würde Christus nicht gekreuzigt worden sein.) Die Verkündigung und die Annahme des gekreuzigten und auferstandenen Christus ist gebunden an Wort und Sacrament, welche nur für diese Zeit bestimmt sind; jenseit des Todes bezw. des Weltgerichtes wißen wir weder von Wortverkündigung noch von Sacrament etwas: beides dauert nicht fort, also auch nicht die Möglichkeit, sich zu dem gekreuzigten Christus zu bekehren. Daß das Mittleramt nicht für die Periode nach dem Tode, nicht für die Auferstehungswelt bestimmt sei, daß es in derselben aufhöre, sagt der Apostel Paulus so unzweideutig wie möglich 1 Cor. 15, 23—28. In der Schrift hat die Lehre von der nach dem Weltgericht folgenden allmählichen Bekehrung aller Ungläubigen und auch der Teufel nicht den allergeringsten Anhaltspunkt. Wenn man sich darauf beruft, daß „der letzte Feind, der aufgehoben werden soll, der Tod sei" und dann unbefugter Weise hinzusetzt: „also auch der andere Tod," indem dann doch noch ein Feind zurückbleiben würde, so kann man diese Berufung, ohne ihr Unrecht zu thün, eine hirnlose nennen; denn der Tod, der erste oder andere, ist nach dem Gericht für die Gläubigen kein Feind mehr — er ist für sie nicht mehr vorhanden, und davon ist 1 Cor. 15 allein die Rede. Oder wenn

man sich darauf berufen will, daß ja doch Alles unter Einem Haupte, Christo, verfaßt werden solle (Eph. 1, 10), daß Alle in Adam sterben, aber auch Alle in Christo lebendig gemacht werden sollen u. dgl. mehr, so bezeichnen diese Aussprüche allerdings den allgemeinen Gnadenratschluß Gottes, aber eben den, welcher in dem gekreuzigten und auferstandenen Christus ausgeführt worden ist, und dieser ist ausgeführt unter den bestimmten Bedingungen der Predigt des Evangeliums von deren Fortdauer nach dem Weltgericht wir nicht nur nichts wißen, sondern deren Fortdauer nach dem Weltgericht eben dem Weltgericht unlösbar widersprechen würde. Dann wäre das Weltgericht eben nur eine Drohung, also eine Pädagogie, und damit kommen wir notwendig auf jene laxen, aller Schrift ins Angesicht widersprechenden Vorstellungen von der Sünde zurück. Oder beruft man sich endlich, wie die weichen Seelen am liebsten thun, auf die göttliche Liebe, so ist dieß vollends unverständig, denn die Liebe existiert nicht ohne Zorn — was nicht geliebt werden und nicht lieben will, hat keinen Anspruch auf Existenz— es soll nicht existieren. Ohnehin aber ist diese Lehre von der ἀποκατάστασις πάντων (ein ganz ungerechtfertigt aus Act. 3, 21 für diese Lehre entnommener Name) nur dann durchzuführen, wenn ich auch den Teufel mit in dieselbe befaße, samt dem Antichrist. Mit einer Lehre von der Bekehrung des Teufels aber schreiten wir aus dem uns gezogenen Gesichtskreiß in frevelhafter Weise hinaus, da uns schon das Verhältnis des Teufels zu dem gegenwärtigen αἰών, in welchen derselbe aus einem vorausgegangenen Weltzeitalter herüberragt, unbekannt ist, geschweige denn dessen Verhältnis zu dem zukünftigen αἰών — es heißt das wirklich τὰ βάθη τοῦ διαβόλου ἐρευνᾶν, und so laßen wir uns gelüsten, zu sein wie Gott; es folgt aus dieser Lehre ein zweiter Sündenfall für den, welcher dieselbe annimmt: wir wollen wißen, was wir nicht wißen sollen. Und wenn endlich gefragt wird: soll denn also doch die ganze Weltentwicklung in einem Dualismus

endigen? so ist die Antwort darauf, daß dieß eine manichäische Frage ist. Wenn Gottes Geschöpfe von Gott abfallen, so ist dieß kein Dualismus, denn Gott wird durch die Sünde der Menschen, mag dieselbe noch ungerichtet oder bereits gerichtet bestehen, in seiner Seligkeit nicht gestört. Es gibt eben auch eine reale, vollzogene Entfernung von Gott, ein Draußensein Apoc. 21, 8. 22, 15 wie es in dieser Welt eine ideale, unvollzogene Entfernung von Gott gibt. Und wie die Sünde in dieser Welt Gott wider ihren Willen dienen muß, der Teufel wider seinen Willen aber mit seinem Wißen Gott dienen muß, so wird auch in der zukünftigen Welt die ewige Verdamnis des Teufels und seiner Knechte Gott dienen, als der ewige Abglanz Seiner Zornmajestät, welche er in der geschaffenen und von ihm abgefallenen Welt offenbaren muß, oder Er wäre nicht Gott. In diesem Sinne genommen, hat sogar die Prädestinationslehre ihr relatives Recht. — Es bleiben hier keine „Antinomieen" stehen, wie Martensen meint.

Die Schrift weiß nur von einer ewigen Strafe, welche aus dem Weltgericht resultiert; schon die Bezeichnung des nach dem Gericht folgenden Zustandes als *θάνατος ὁ δεύτερος* Apoc. 20, 14. 21, 8, kann, wenn sie nicht eine Phrase sein (oder die absolute Vernichtung andeuten) soll, nur von einer ewigen Strafe verstanden werden; ganz unmisverständlich wird diese Strafe als ewig bezeichnet 2 Theff. 1, 9 (*δίκη, ὄλεθρος αἰώνιος*). Wie das ganze A. T. die Aussicht auf eine Definitive, auf Vernichtung der Feinde Gottes stellt (Jes. 66, 24), und eine andere Auslegung — nicht einzelner Stellen, sondern des gesamten Entwicklungsganges der heil. Geschichte — ohne völlige Umstürzung eben dieser Geschichte nicht möglich ist, so werden auch, und nicht anders, die Worte des Täufers auszulegen sein Matth. 3, 12. Und wie diese zu verstehen sind, so werden auch die, ohnehin ganz unzweideutigen Aussprüche des Herrn Selbst verstanden werden müßen. Matth. 25, 46 (*κόλασις αἰώνιος*). Marc. 9, 43 f. Joh. 3, 36 (*ἡ ὀργή*

τοῦ θεοῦ μένει 'επ' αὐτόν). Apoc. 9, 6 (die Menschen werden begehren zu sterben und nicht sterben). Matth. 26, 24 (es wäre dem Menschen beßer, daß er nie geboren wäre). In der ersten der hier aufgeführten Stellen, wird wie in unzäligen andern, die κόλασις αἰώνιος erwähnt, und neben der ζωὴ αἰώνιος aufgeführt. Wer nun eine ζωὴ αἰώνιος als eine Definitive nimmt, wird wol auch die κόλασις αἰώνιος als eine Definitive nehmen und dann das αἰώνιος in den andern Stellen, wo es von der κόλασις vorkommt, eben so erklären müßen. Ohnehin kann nur Befangenheit und Vorurteil solche Stellen wie Apoc. 20, 10 (βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων) von einer Pädagogie der Strafe verstehen (weshalb es in den Kreißen, welchen die Definitive umbequem fällt, vor allen andern Dingen ausgemacht ist, daß die Apokalypse ein unechtes Machwerk sei). Die übrigen Stellen aber sind nicht anders zu verstehen, als von einer Definitive der Verwerfung, es sei denn, daß man sie anders verstehen wollte.

Der Ort der Verdamnis wird bekanntlich als γέεννα, γέεννα τοῦ πυρός bezeichnet, und es ist hierfür sehr misbräuchlich das Wort Hölle (= Todtenreich) in Gebrauch gekommen. Außerdem bezeichnet die Apokalypse den definitiven Strafort als λίμνη τοῦ πυρὸς καὶ θείου, und auch diese Bezeichnungen haben dazu dienen müßen, die Aufhörlichkeit (Endlichkeit) der s. g. Höllenstrafen dadurch wahrscheinlich zu machen, daß das Feuer die Verdammten endlich aufreiben werde. (Die Vernichtung der Verdammten ist die Meinung der Socinianer.) Daß die Rücknahme der Nschâmah Seitens Gottes möglich sei, dürfen wir freilich nicht in Abrede stellen, und Manches wie z. B. Matth. 10, 28 so wie die Bezeichnung der Verdamnis als „der andere Tod" würden diese Ansicht vielleicht einigermaßen annehmlich machen, wenn nicht das βασανίζεσθαι allzu grell entgegenstände. — Das aber muß getadelt werden, daß ehedem die Kirche (katholische und evangelische

in gleicher Weise) die willkürliche Ausmalung der Höllenstrafen und zwar bis in das Crasse und Ekelhafte hierin zugelaßen und damit diesen Zustand des äußersten Entsetzens lächerlich gemacht hat. Halten wir fest: der allerärgste *βάσανος* ist der, von Gott zu wißen, und Gott nicht nahe kommen zu wollen— fern von Gott sein und dieses Außerhalb - Gottes-Stehen in jedem Momente und durch das ganze Dasein hin zu empfinden. Wer einmal an sich erfahren hat, was Sünde ist, der kennt die Höllenmarter recht wol, weiß, daß sie eine Feuermarter ist, und begehrt keine Ausschmückungen derselben. Das Entsetzlichste ist, wenn Gott aufhören wird (pädagogisch) zu strafen, und uns uns selbst überläßt — wenn Er Sein Angesicht abwendet.

§ 76. 61. Vom ewigen Leben.

Das ewige Leben beschreiben zu wollen, würde baarer Muhamedanismus sein. Was wir wißen, ist eine ferne Ahnung, welche nur in einzelnen Momenten des Gebets das zeitliche Bewußtsein durchblitzt: Einigkeit mit Gott; Unmöglichkeit der Sündenversuchung und der Sünde und ewiges Lob Gottes in einer realen Präsenz (ohne Vergangenheit, ohne Zukunft) ist das, was sich davon mit Bestimmtheit aussagen läßt.

1) die Einigkeit mit Gott besteht vor allem darin, daß wir alsdann Christum schauen in seiner *δόξα* (Joh. 17, 24), und in diesem Anschauen liegt ewige und mithin vollkommene Befriedigung', so daß jedes andere Begehren unbedingt ausgeschloßen ist Matth. 22, 30. Dieses Anschauen Christi wird dann auch unsere *δόξα* sein Col. 3, 4 (cf. 1 Petri 5, 4) 1 Petri 4, 13. 1, 7—9. 2 Theff. 1, 7. 10. Nach diesen Stellen muß auch 1 Joh. 3, 2 (wir werden Gott gleich sein und Ihn sehen wie Er ist) verstanden werden. Wir werden allezeit in Christo Gott schauen, 1

Cor. 13, 12, und eine adäquate, erschöpfende Kenntnis von Gott werden wir auch in der Ewigkeit nicht erlangen. Klar gedacht müßte eine erschöpfende Goteserkentnis identisch sein mit dem Vergottetwerden. Aus Gottes schlechthin unermeßlicher Tiefe und unerschöpflicher Herrlichkeit werden uns vielmehr ewig neue Lebensstoffe zugeführt.

2) Die Unmöglichkeit der Versuchung zur Sünde und der Sünde selbst ergibt sich aus der Abthuung auch des letzten Feindes, des Todes 1 Cor. 15, 26, Apoc. 20, 14 (nachdem der Teufel und dessen Werkzeuge für immer entfernt sind Apoc. 20, 10); außerdem spricht dafür mit deutlicher Entschiedenheit die angeführte Stelle Eph. 5, 27 cf. Apoc. 21, 27. 22, 3. 15. Es läßt sich indes das Wegfallen der Versuchung auch (wie die Alten thaten, Augustin, Anselm &c.) durch eine Deduction, welche des Schriftgrundes nicht entbehrt, nachweisen. Wer in der *ἁπλότης εἰς τὸν Χριστόν* verharrt und sich nicht zu einem andern Christus verlocken läßt, der hat den Sündenfall überwunden und gehört zu der *παρθένος ἁγνή* 2 Cor. 11, 2—3. Diese Ueberwindung der Versuchung, von Christo abzufallen, muß also als eine Definitive angesehen werden. Eben so wäre für die Protoplasten die Versuchung für immer und definitiv für das Menschengeschlecht überwunden gewesen, wenn sie die erste Versuchung überwunden hätten. Und die Alten construierten weiter: die Engel haben freilich sündigen können, und so ist der Teufel mit den Seinigen definitiv gefallen; diejenigen Engel aber, welche mit dem Lucifer nicht gemeinsame Sache gemacht haben, können nunmehr nicht weiter sündigen. Das unbezweifelt Richtige in dieser Deduction liegt darin, daß, wenn wir uns zu Christo halten, welcher die Versuchung peremtorisch überwunden hat, eine Versuchung an uns so wenig wie an Christus herankommen kann. (Abfall von Christus aber ist = zweiter Sündenfall = Fall des Teufels = Unmöglichkeit der Restitution.)

3) Das Lob Gottes ist die Quelle unerschöpflicher Freude und unverwelklicher Jugend Ps. 84, 5. 126, 2. Apoc. 4, 8. Daß es Stufen in der Seligkeit geben werde, können wir zwar nach Matth. 25 wol vermuten, auch allenfalls aus der Abstufung der Bezeichnung der Engel indirect schließen, aber es dient uns zu nichts, Näheres davon zu wißen, weshalb auch die Stellen, auf welche man sich desfalls beruft Matth. 10, 41. 1 Cor. 15, 41. Matth. 19, 28 rc. nicht mehr aussagen, als daß nach den Functionen, welche uns anvertraut worden sind in dieser Zeit, auch die Glorie des zukünftigen *αἰών* werde bestimmt werden. Daß nebst dem Tode auch die übrigen Folgen der Sünde völlig vertilgt sein werden (Leiden), wird ausdrücklich in der Weissagung hervorgehoben Apoc. 7, 16—17. 21, 4.

Thöricht ist es, die wachsende Erkenntnis als primäre Eigenschaft des seligen Lebens anzusehen und dieß etwa dahin auszumalen, daß wir Reisen durch das Universum machen würden rc, und nichts weiter als Sentimentalität, auf das Wiedersehen der Unsrigen zu hoffen. Dort werden wir Christum anschauen, und nur in Christo die Andern erkennen; aber die Gemeinschaft aller Gläubigen, Heiligen und Seligen wird allerdings gleichfalls zur Vollendung kommen. Mit viel Tausenden Christum zu schauen und Gott zu loben, ist gewis erst das rechte Schauen und das rechte Lob; das ist die *εἰρήνη*, die große Harmonie aller Lebendigen.

§ 77. 62. Vom Ende aller Dinge.

Mit der Auferstehung der Todten und der Vollziehung des Gerichts wird die Form der gegenwärtigen sichtbaren Welt vernichtet werden, die eben nur für diesen *αἰών* der Menschenschöpfung und Menschenseligkeit bestimmt war — es wird eine Zerstörung der Welt durch Feuer (2 Petri 3, 7) eintreten,

und ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen (oder umgebildet) werden. Apoc. 21. Luc. 21, 33. Matth. 24, 35. Ob eine gänzliche Substanzvernichtung erfolgen werde, wißen wir nicht — ehedem hielt man dieß mit großem Eifer für ein notwendiges orthodoxes Lehrstück. Das aber wißen wir, daß die neue Welt zur Wohnung der Seligen wird eingerichtet sein. Es beginnt aber eine ganz neue Weltperiode, der dermaligen nicht zu vergleichen, und von derselben unbedingt abgeschieden. Das Erlösungswerk ist vollbracht, und ein zweites Erlösungswerk giebt es nicht. 1 Cor. 15, 23—38 (das Mittleramt hört auf) Joh. 14, 2—3. Apoc. 10, 6 (die Zeit [χρόνος] hört auf, d. h. es gibt keine Periode der Erlösung mehr = die Welt tritt aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit zurück cf. die Kosmologie). Was man gegen eine solche gänzliche Umwandlung aller unsrer natürlichen Zustände aus der Naturwißenschaft geltend gemacht hat, beweist nichts weiter, als daß die Naturwißenschaft keine Ahnung davon haben kann, daß die Naturgesetze an den göttlichen Willen gebunden sind, und die Natur von der Gnade beherscht wird. In der gegenwärtigen Welt, welche uns ehern undurchbrechlich und auf Myriaden von Jahrtausenden angelegt scheint, waltet noch die Kraft einer andern Welt, der Gotteswelt, einer andern Macht, der Seligkeitsmacht Gottes, welche diese Schranken nach der einen Seite hin gesetzt hat und nach der andern Seite hin solche Schranken nicht kennt noch hat.

In dieser neuen Welt wird die Stätte der Seligen das neue Jerasalem sein. Gott selbst und zwar derselbe Gott der für uns in den Tod am Kreuz gegangen ist (das Lamm) wird das Licht sein, welches uns leuchtet, so daß wir des materiellen geschöpflichen Lichtes nicht mehr bedürfen. Ein neues Maß aller Dinge wird dann vorhanden sein (der Engel mißt mit dem Rohrstabe die heilige Stadt), und die Stoffe des Paradieses werden die Stoffe des neuen Weltalls sein (Edelstein, Perle), analog den verklärten Leibern der Seligen.

Uns bleibt nur übrig, zu hören auf das Wort der Weissagung alle Tage und alle Stunde: Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte; ja, ich komme bald; und Ihm dann zu antworten alle Tage und alle Stunde: Ja komm Herr Jesu. Amen.

Register.

I. Schriftbasis der Dogmatik.
II. Allgemeines Sachregister.
III. Verzeichnis der griechischen, lateinischen und germanischen Sachen.
IV. Citierte Schriftsteller.

I. Schriftbasis der Dogmatik.

II. Allgemeines Sachregister.

(Anordnung nach dem deutschen Alphabet. I und II = erster und zweiter Band).

A.

B.

C.

N.

Q.

R.

U.

Z.

III. Verzeichnis der griechischen, lateinischen und germanischen Sachen.

(Nach deutsch. Alphabeth.)

IV. Citirte Schriftsteller.

Vilmar, August Friedrich Christian,

Dogmatik akademische Vorlesungen

Bd.: 2

Gütersloh 1874